

# RUSKÁ SOFIOLOGIE A VĚČNÉ ŽENSTVÍ

Lenka Naldoniová



**UNIVERSITAS  
OSTRAVIENSIS**  
Facultas Philosophica

OSTRAVA 2012

**Recenzovali:**

**Prof. PhDr. Miroslav Mikulášek, DrSc.**

Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě

**Mgr. Martin Jabůrek, Ph.D.**

Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci

© Lenka Naldoniová, 2012

© Ostravská univerzita v Ostravě, Filozofická fakulta, 2012

**ISBN 978-80-7464-128-2**

## **Poděkování**

Děkuji kolegům katedry filozofie Ostravské univerzity v Ostravě za bohaté podněty, které umožnily realizaci této knihy. Jsem velice vděčná, že jsem měla možnost vstoupit do výjimečného kolektivu, ve kterém je samozřejmě harmonická spolupráce a vzájemná pomoc bez rivalit.

Zvláštní dík patří prof. PhDr. Miroslavu Mikuláškoví, DrSc., prof. PhDr. Zdeňce Kalnické, CSc., doc. Mgr. Marku Otiskovi, Ph.D., doc. ThDr. Tomáši Novotnému, PhDr. Janu Vorlovi, Ph.D., Mgr. Evě Hrdinové, Ph.D., Mgr. Igoru Jelínkovi, Ph.D., ThLic. Vladimíru Šilerovi, Dr., a Uršule Obrusník, M.A.

**Knihu věnuji mé mamince Marii.**



# Obsah

	<b>Úvod</b>	7
<b>1</b>	<b>Sofie v antickém myšlení</b>	13
1.1	<i>Mythos a logos</i>	13
1.2	Ženský princip v mytologickém procesu	16
1.3	Sofie v řecké mytologii	21
1.4	Moudrost ve filosofii	24
1.5	Sofiologická interpretace Platóna a Aristotela	30
<b>2</b>	<b>Moudrost na Západě</b>	35
2.1	Exoterická moudrost v židovsko-křesťanské tradici	35
2.2	Esoterické nauky o Sofii	42
2.2.1	Gnosticismus	50
2.2.2	Kabala	56
2.2.3	Jakob Böhme	63
2.3	Sofie-Logos v patristické teologii	67
<b>3</b>	<b>Moudrost ve východním křesťanství</b>	71
3.1	Mnišství	73
3.2	Řehoř Palamas a počátky hesychasmu	75
3.3	Modlitba srdce	78
<b>4</b>	<b>Ruská sofiologie</b>	84
4.1	Existuje ruská kultura?	89
4.2	Slavjanofilové a západníci v kontextu ruské filosofie	96
4.3	Vladimír Solovjov: počátky ruské sofiologie	108
4.4	Pavel Florenskij: Sofie jako „čtvrtá hypostáze“	120
4.5	Sergej Bulgakov: boho-lidská teurgie v ekonomii	123
4.6	Sofie v umění	128
4.6.1	Symbolika barev	133
4.6.2	Ikonografie	136
4.6.3	Symbolická poezie	141
	<b>Závěr</b>	146
	Summary	148
	Literatura	151
	Přílohy	160
	Jmenný rejstřík	178
	Předmětný rejstřík	181



# ÚVOD

„Pohlížet na život z výše není totéž co dívat se na něj *z vysoka*. K tomu druhému je zapotřebí mít už předem vysoké mínění o svém vlastním významu spolu s naprostou absencí jistých mravních kvalit. K tomu však, aby člověk mohl pohlížet na život z výše, je třeba této výše *dosáhnout*, a na to nestačí ani vylézt na chůdy ani vystoupit na zvonici farního kostela.“

V. Solovjev<sup>1</sup>

Ruská sofiologie je mysticko-filosofický proud, který vychází z náboženské filosofie a mystických zkušeností prvního systematického ruského filosofa Vladimíra Solovjova.

V samotném výrazu „sofiologie“ nalezneme propojení dvou řeckých termínů *sofia* a *logos*<sup>2</sup>, neboli moudrosti a rozumu. V propojování a odlišování těchto dvou termínů se odráží problém významu Sofie ve vztahu k Logu. Proto je důležité nahlédnout na pozici Sofie v dějinách, které předcházely vlastnímu „vzniku“ ruské sofiologie.

Přestože jsem věnovala tři samostatné kapitoly Vladimíru Solovjovovi, Pavlu Florenskému a Sergeji Bulgakovovi, které považuji za nejtypičtější, nejdůležitější a vzájemně komplementární představitele ruské sofiologie, jejich interpretace Sofie a jejího projevu v různých historických obdobích nalezneme také v dalších kapitolách. I když existují studie, ve kterých je mezi důležité sofiology zařazován například Nikolaj Losskij či Nikolaj Berd'ajev<sup>3</sup>, jejich vztah k sofiologii není vždy úplně jasný a bezkonfliktní, proto

---

<sup>1</sup> V. Solovjev, „Mickiewicz“, *Tři rozhovory*, s. 214.

<sup>2</sup> U termínů *sofie* a *logos* používám malá písmena v případě všeobecného použití. Velkým písmenem označuji Sofii a Logos, pokud jsou tyto termíny použity pro vyjádření božské osoby.

<sup>3</sup> Antoine Faivre vidí v Berd'ajevovi laického myslitele, který je pravděpodobně největší filosof křesťanského esoterismu 20. století, při čemž klade důraz na tra-

jsem jim nevěnovala samostatnou kapitolu. Přesto jsem ale některé názory Losského a Berd'ajeva použila i ve své práci.<sup>4</sup>

Sofie je ruskými sofiology chápána ve vztahu k lineárnímu pojetí dějin, které mají svůj počátek v oddálení se člověka a přírody od božské podstaty a svůj konec v Bohočlověku a ztělesnění ideální Krásy v chaotické přírodě, čímž se příroda stane opět dokonalou. Proto Solovjov použil v článku „Krása v přírodě“ proslulou sentenci z knihy *Idiot* F. M. Dostojevského: „Krása spasí svět“.

Sofiologové po vzoru Platóna usilují o dosažení tří nejvyšších Idejí – Pravdy, Dobra a Krásy. Poznání Pravdy je předpokladem k jednání v Dobru, ale jedině Krása je umožněna i smyslovému vnímání a je vrcholem náboženské proměny. Cílem tělesné krásy je dosažení duchovnosti, ale člověk může dosáhnout duchovní proměny pouze v momentě přiblížení se k Božskému světu:

„Duchovnost je cíl stvořené, tj. tělesné krásy. Krása se k tomuto svému cíli blíží podle míry toho, jak se dané bytosti podaří proniknout od fenomenální periferie bytí k jejímu noumenálnímu základu, a tedy podle míry jejího vhloubení do Božského světa: krása – od připojení se nižšího k vyššímu, samostatná je ale jen krása vyššího světa.“<sup>5</sup>

---

diční sofiologické a eschatologické prvky. A. Faivre, „L'esoterismo cristiano dal XVI al XX secolo“. Citováno dle: H.-Ch. Puech, *Esoterismo, spiritismo, massoneria*, s. 128.

<sup>4</sup> Jako příklad zde uvádím knihu Michaila Sergejeva *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev*, kterou jsem ve své studii použila, ale souhlasím s kritikou Roberta Slesinskeho, který autorovi vytkl zařazení Losského a Berd'ajeva a dodává, že „neither Nikolai Losskii nor Nikolai Berdiaev would consider themselves 'sofiologists'“. Zároveň Slesinky vytýká Sergejevovi to, že vynechal Pavla Florenského. Viz R. Slesinsky, recenze knihy Michaila Sergejeva *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev*.

<sup>5</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 640.



Krása je projevem Sofie, kterou popsal již Platón ve formě „světa idejí“<sup>6</sup>, ale na rozdíl od Platóna je to Krása, která „spasí svět“. Nejedná se tedy o pouhou techniku, kterou se má odpoutat individuální duše od těla za účelem kontempace idejí, ale je to jakýsi Boho-lidský proces, který se projevuje v dějinách. Člověk by měl tedy uznat své omezené schopnosti, proto Solovjov kritizoval Nietzscheho „nadčlověka“ odděleného od Boha vedoucího k nelidskému chování k druhým.

Přestože se snažím vytvořit všeobecný přehled projevu Sofie v dějinách, nebylo lehké najít linii, podle které by mohly být vypracovány jednotlivé kapitoly. Částečně jsem použila heslo věnované sofiologii v encyklopedii *Novaja filosofskaja enciklopedija* (2000-2001), ze kterého je možné si vytvořit okamžitý přehled na základě posledních studií v Rusku.<sup>7</sup>

Dalším počátečním opěrným bodem byla kapitola „sofiologie“ z knihy Tomáše Špidlíka *Ruská idea*, protože tento autor je považován za jednoho z největších odborníků na spiritualitu křesťanského Východu. Proto jsem také všeobecný přehled dějin Sofie a sofiologie zpracovala tak, aby odpovídal pojetí ruských sofiologů, a jejich interpretace jsou průběžně zařazovány do historického popisu.

V antickém období, během něhož vznikaly základy pro západní filosofii, nahlédneme na Sofii nejprve jako na věčný ženský princip, který se objevuje v mýtech, poté pojednáme o termínu *sofie* v pojetí Platóna a Aristotela, s následným obratem ke koncepci ruských sofiologů.

---

<sup>6</sup> S. N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, s. 247.

<sup>7</sup> Encyklopedie je dostupná na portále Institutu filosofie Ruské akademie věd. Autorem hesla je Michail Nikolajevič Gromov, profesor Fakulty filosofie na MGU. <http://iph.ras.ru/elib/2803.html>

Kapitoly věnované Sofii v západní židovsko-křesťanské tradici obsahují přehled o knihách, které představovaly různé projevy moudrosti. Počátky křesťanského myšlení na Západě se teologicky soustřeďují více na Logos-Krista, než na Sofii, která se stane centrální kategorií ve východním křesťanství. Proto jsou kapitoly zaměřené na Sofii v západní filosoficko-náboženské tradici věnovány více esoterním naukám, jelikož Sofie zde získala svůj samostatný význam, zatímco otcové křesťanské církve Sofii ztotožňují s Logem.

Velký důraz je v mé práci kladen na průnik hesychasmu do ruského pravoslaví. Nejvýznamnější představitel hesychasmu byl Řehoř Palamas, který svým učením o božských energiích ovlivnil také ruské sofiology. S hesychasmem je spojeno i ruské mnišství, které se stalo populární poté, co mniši z hory Athos přišli do Ruska a obohatili *starce* o psycho-fyzická cvičení, jimiž doplňovali vzývání Boha za pomoci modlitby srdce.

Poslední část práce je věnována sofiologii v Rusku, která se projevovala nejen v myšlení již zmíněných sofiologů, ale hlavně v umění – zvláště v ikonografii a poezii. Ruští symbolisté ovlivnili umění počátku 20. století natolik, že se mu začalo říkat „stříbrný věk“, který byl ale zničen ruskou bolševickou revolucí.

Do čtvrté části jsem také vložila oddíl o vývoji dvou odlišných orientací ruské vzdělanostní a myšlenkové kultury – slavjanofilů a západníků, aby byl náležitě zvýrazněn dobový a intelektuální kontext, předcházející vzniku ruské sofiologie.

Touto prací se snažím – podobně jako ruští náboženští filozofové – přispět ke kompenzaci bezmyšlenkovitého zbožšťování materiálních hodnot, které převládá v západní společnosti. Bohatá duchovní kultura Ruska se na Západě bohužel studuje jen nedostatečně a je zahalena do mýtů. Dokonce i

samotní Rusové dnes zapomínají na významné období, v němž duchovní myslitelé brojili proti nastupujícímu výlučně materialistickému pohledu na svět.

Ruští filosofové se obraceli k západnímu myšlení, přestože se nakonec prosadila propagace „tradičních hodnot“, které jsou tradičními pouze pro nacionalisticky zaměřené politiky. Ne náhodou jsem do své práce přidala i kapitolu s otázkou po podstatě ruské kultury. Tradiční ruští filosofové uznávali univerzalistické hodnoty, které by mohly být aplikovány v každé době a na každém místě, aniž by přitom musely být vyjadřovány jazykem. Lidské chování nepotřebuje komentáře – činy člověka hovoří samy za sebe. Proto jsem věnovala jednotlivé kapitoly myslitelům, jejichž chování bylo v souladu s jejich teoretickými úvahami.

Vladimír Solovjov byl výjimečný nejen svými teoretickými pracemi – schopností organizace svého myšlení byl přirovnáván k Tomáši Akvinskému<sup>8</sup> – ale i svým etickým jednáním. Například ve chvíli nouze rozdával chudákům i to, co sám potřeboval (vlastní kabát v zimě)<sup>9</sup>; je známo, že se postavil proti trestu smrti v případě vrahů Alexandra II., přestože čin vraždy odsoudil. Pavel Florenskij byl geniálním myslitelem renesančního rázu – nazývaným také ruským Leonardem da Vinci – přestože byl sověty uznávaným vědcem, raději strávil poslední roky svého života v gulagu, než by se vzdal své víry. Dílo nedobrovolného emigranta Sergeje Bulgakova bylo považováno za nejdůležitější myšlenkový „památník“ pravoslavné teologie po pádu Byzantské říše.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica, vol. 3 – Stili laicali*, s. 266.

<sup>9</sup> Michelina Tenace připomíná, jak V. Solovjov daroval svůj kabát chudákovi, kterého potkal na ulici v zimním období. M. Tenace, *Vladimir Soloviev testimone dell'unità nel pensiero e nella vita*.

<sup>10</sup> Zadní obálka italského vydání knihy *La luce senza tramonto (Svet Nevečernyj)* takto představila dílo S. N. Bulgakova.

Podobně jako trojice Sókratés – Platón – Aristotelés vytvořila pevné a vzájemně se doplňující základy západní filosofie, tak i Solovjova – Florenského – Bulgakova můžeme považovat za pilíř nejen ruské sofiologie, ale i originálního proudu ruské filosofie vůbec, byť počet jeho následovníků zatím plně neodpovídá jeho velikosti.

# I. SOFIE V ANTICKÉM MÝŠLENÍ

## 1.1 *Mythos* a *logos*

Moudrost v antickém Řecku byla vyjádřena jak v mytologii, tak ve filosofických úvahách Platóna a Aristotela.<sup>11</sup> Přestože po „vědecké revoluci“ z počátku moderního věku je filosofie interpretována jako přechod od mýtu k logu, v Platónových spisech se nacházejí jak *mythos* tak *logos* v harmonickém souladu.<sup>12</sup> Platón používá mýtus v momentě, kdy se autor snaží svým žákům přiblížit význam něčeho, co je neuchopitelné analytickým rozumem. Schelling, na kterého navazoval také V. Solovjov, vidí v mytologii prvotní historii lidstva. Zatímco historie zkoumá objektivní empirické danosti, v mytologii se subjekt spojuje s objektem na úrovni ideální reality. Podle Berd'ajeva můžeme pochopit dějiny pouze v případě, že během historického zkoumání je aplikováno platónské učení o poznání jakožto rozpomínání se:

„Dějinné mýty mají zásadní význam pro tento proces rozpomínání se. V dějinném mýtu se nám dává svědectví o nějaké události, předávané z pokolení na pokolení, a pomáhá nám rozpomenout se v hlubině lidského ducha na nějakou vnitřní vrstvu táhnoucí se ze vzdálených časů.“<sup>13</sup>

Berd'ajev dává do protikladu filosoféma, které vzniká z pojmu, a mytologéma, jehož původ je v symbolu. Tudíž mysticko-symbolické poznání je

---

<sup>11</sup> O vztahu mýtu a logu u Platóna viz G. Reale, *Platone*, kap. XIII.

<sup>12</sup> Platónovo používání mýtu bylo oddělováno od filosofického zkoumání a stalo se zájmem pouze literátů, ne filosofů. Velký podíl na této interpretaci měl Hegel svými třísvazkovými *Dějiny filosofie*.

<sup>13</sup> N. Berd'ajev, *Smysl dějin*, s. 26.

mytologéma a „na vyšších stupních gnóze se filosofické a náboženské poznání vymaňuje z moci pojmů a obrací se k mýtu. (...) Náboženská filosofie sama je mýtotvorná, je to imaginace. Od Platóna a Plótina po Schellinga a Hartmanna všichni myslitelé gnostického typu pracují s mytologématy. Celá gnóze Jakoba Böhma je mytologická.“<sup>14</sup>

Platón ve svých nejdůležitějších dialozích, jako například ve *Faidru*, *Symposiu*, *Faidónu*, používá mýtus ve smyslu poznání a přebírá mýty z orfismu. Také křesťanství je založeno na velkém mýtu – mýtu o vykoupení a Vykupiteli.

Pro Berďajeva je mýtus realita vyššího stupně, než je pojem: „Je na čase, abychom přestali pokládat mýtus za výmysl, iluzi primitivního vědomí, za cosi realitě zásadně protikladného. Takto používáme slovo mýtus v každodenní řeči. Za mýtem jsou však skryty velké skutečnosti, prafenomény duchovního života. (...) Mýtus je vždy konkrétní a lépe vyjadřuje život než abstraktní myšlení. Mýtus je ve své přirozenosti úzce spojen se symbolem. Mýtus je konkrétní vyprávění, vryté do paměti lidu, do jeho tvorby a jazyka, vyprávění o událostech a prafenoménech duchovního života, symbolizovaných a vyjádřených v přirozeném světě. Praskutečnost sama je založena v duchovním světě a ztrácí se v tajemné hlubině. Avšak symboly, znaky, obrazy a výrazy této praskutečnosti jsou dány v přirozeném světě. Mýtus vyjadřuje nadpřirozeno v přirozenosti, nadsmyslno ve smyslové podobě, duchovní život v životě tělesném. Mýtus symbolicky spojuje dva světy.“<sup>15</sup>

V dialogu *Faidón* si můžeme všimnout, jak během přípravy na smrt je důležité zkoumání (*diaskopein*) a vyprávění (*mythologhein*) o cestě duše do posmrtného světa: „Vždyť také snad nejlépe sluší tomu, kdo se chystá na

---

<sup>14</sup> N. Berďajev, *Filosofie svobodného ducha 1*, s. 105.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 106-107.

cestu na onen svět, zkoumat (*diaskopein*) a vypravovat (*mythologhein*) o té cestě, co si o ní myslíme, jaká asi je.“<sup>16</sup>

V Aristotelově *Metafyzice* je propojeno filosofování prvních mudrců s údivem, který se vztahuje i k obsahu mytologických vyprávění, proto zde Aristotelés ztotožňuje milovníka mýtů (*filomýthos*) s milovníkem moudrosti (*filosofos*):

„Neboť jako dnes, tak v dřívějších dobách lidé začali filosofovat, protože se něčemu divili. Z počátku se divili záhadným zjevům (*ta apora*), jež jim bezprostředně ukazovala zkušenost, a teprve potom ponenáhlu postupující naznačenou cestou dospěli i k záhadám významnějším (...). Ten pak, kdo pochybuje a diví se (*aporón kai thaumazón*), má vědomí nevědomosti – proto také milovník vymyšleného výkladu<sup>17</sup> (*filomýthos*) je v jistém smyslu milovníkem moudrosti (*filosofos*), neboť obsahem vymyšleného výkladu jsou zjevy hodné údivu.“<sup>18</sup>

Pochopení mytologie je důležité ke studiu ruských sofiologů, protože u nich nalezneme odkazy na mytologické postavy, které představují Sofii.<sup>19</sup> Mytologickými postavami a příběhy se sofiologové snaží vyvolat vzpomínku na prožitou minulost, která je stále uvnitř člověka a čeká na jeho rozpo-  
menutí se.

---

<sup>16</sup> Platón, *Faidón*, 61e.

<sup>17</sup> Překladatel Antonín Kříž zde přidal poznámku: „Mýtus je tedy pokládán za pokus vyložit příčiny zjevů různými výmysly, kdežto filosofie usiluje o výklad jinou cestou. Již u Platóna (*Phd.* 61b) je proti sobě kladen *mýthos*, v překladu prof. Novotného 'vypravování vymyšlené', a *logos*, 'vypravování vzaté ze skutečnosti'. (U Platóna je na uvedeném místě řeč o básnících). *Logos* je výklad cestou rozumu na základě skutečnosti, kdežto *mýthos* je učení cestou nefilosofickou, bez rozumného odůvodnění. (...).“ Aristotelés, *Metafyzika*, s. 392-393.

<sup>18</sup> Aristotelés, *Metafyzika*, 1, 982b, 14-20.

<sup>19</sup> Nalezneme například odkaz na Afroditu obecnou v básni V. Solovjova *Das Ewig Weibliche. Slovo uvešchatel'noje k morskim čertam* (8 – 11. dubna 1898). V. S. Solov'jev, *Stichotvorenija i šutočnyje p'jesy*, s. 120-122.

Sofiologové a symboličtí básníci také ve svých dílech pracují s mýtem a symbolem. Sofii nelze uzavřít do pojmu, ale lze ji shlédnout pouze v symbolech a mýtech, které otvírají cestu k hlubšímu a osobnímu poznání.

## 1.2 Ženský princip v mytologickém procesu

Podobně jako Schelling, také V. Solovjov vidí v mytologii prvotní historii lidstva. Ve stati *Jak probíhal mytologický proces ve starověkém pohanství* nám Solovjov vysvětluje jednotlivé fáze vývoje náboženského vědomí v pohanství, které rozdělil na tři období:

1. období uranické, historickým památkem jsou *vědy*, charakteristickým rysem je nedokonalá samostatnost bohů. „Duchovní božstvo sice již determinuje materiální princip, ovšem stále si uchovává svou dominanci a jednotu.“ Toto období bylo lidmi chápáno jako výraz všejednoty (Zeus, egyptský Ptah).

2. solární období, je zastupováno slunečním bohem neboli polobohem, který je prostředníkem mezi nebem a zemí (Višnu – Herkules). „Duchovní božstvo se podřizuje zákonu vnějšího projevu a stává se trpným.“

3. období falické zastoupené bohem Dionýsem (indický Šiva, egyptský Osiris). „Duchovní bůh plně splynul s materiální přírodou.“<sup>20</sup>

Nejstarší fáze náboženského vědomí v pohanství je vyjádřena v indické *Rg-védě*. Bohové v této fázi se vzájemně prolínají a jejich individualita je

---

<sup>20</sup> Citace jsou převzaty ze Solovjova shrnutí jeho stanovisek na konci statě „Jak probíhal mytologický proces ve starověkém pohanství“, s. 54-55. Ve třetím stanovisku Solovjov popsal průběh mytologického procesu, ale zde je uveden na začátku kapitoly, aby počáteční schéma zjednodušilo pochopení popisu následujícího rozboru.



tak slabá, že dochází k pochybnostem, jestli se nejedná pouze o různé formy jednoho božstva. Solovjov předpokládá, že védské polyteistické náboženství je výrazem rozpadu původní jednoty náboženského vědomí a stopy monoteismu vidí právě v postavě boha Varuny, který se liší od ostatních bohů: „Dává rostlinám vzduch, kravám mléko, koním sílu a lidem duši. A na jednom místě<sup>21</sup> se Varuna projevuje již se zřetelným akcentem mravnosti, pohanskému duchu zcela cizím: ‚Když plníme zákon naší přírody, nechť bez hříchu jsme před Varunou, neboť ten milosrdný jest dokonce i ke zločinci.‘“<sup>22</sup>

Etymologie jména Varuna odkazuje na význam „všeobsahující“ nebo „vše pokrývající“ (vara – „šíře, prostor“). Podle Solovjova Varuna představuje osobního a duchovního boha, který pochází z předvédského náboženství, avšak jako duch zůstává člověku nedostupný. Tato propast mezi bohem a člověkem se ve *Védách* nazývá hřích, který ale není subjektivní a soukromý, nýbrž se jedná o hřích společný všem lidem. Tato nedostupnost ducha člověku způsobuje nemožnost svobodného mravního vztahu a vnitřní jednoty mezi člověkem a bohem, která podle Solovjova charakterizuje skutečné náboženství. Poznání boha je tudíž možné pouze z jeho vnějšího působení ve světě a božstvo se tak dostává pod nadvládu přírody neboli hmoty. A právě v momentě, kdy náboženské vědomí začíná chápat božstvo jako projev zvenčí, v náboženství dochází k mytologickému procesu:

„A jestliže náboženské vědomí upadlo do této vnějškovosti, zákon projeveného bytí čili vnější přírody zde pro něj dostává určující význam. Jinými slovy můžeme říci, že božstvo se zde začíná utvářet formami vnější přírody v jejich přirozeném řádu. Od té chvíle se náboženství začíná ubírat cestou

---

<sup>21</sup> *Rg-véda*, VII, 87.

<sup>22</sup> V. Solovjov, *Vybrané stati II.*, s. 30.

přirozeného mytologického procesu. Ten celkově odpovídá rozvoji samotné vnější přírody tak, jak ji vnímá naše vědomí. Chápeme tento rozvoj jako postupnou individualizaci. Jako osamostatnění a přechod od obecného k dílčímu, od neurčitého a jednotvárného k rozmanitému a konkrétnímu. Anebo, řečeno metaforicky, od nebeského (astrálního) k pozemskému (...).<sup>23</sup>

Tímto vnějším projevem božstva v přírodě se začíná objevovat ženská síla v obraze první bohyně a všeobecné matky, která představuje materiální princip prapůvodní přírody (*mater = materia*). Nejvyšší bůh byl chápán jako všeobecný otec, naopak ženské božství se stalo polyteistickým principem. V árijském náboženství prapůvodní bohyně dostala jméno Aditi a Solovjov ji ztotožňuje s ideou matky světa – *το άπειρον* pythágorajců a Platóna.<sup>24</sup> V Řecku tato prapůvodní bohyně získala formu Uranie Nebeské, Chaldejci ji nazývali Mylitta, Peršané Mitra, Féničané Astarté (Aštarta), Arabové Alilat.<sup>25</sup> Avšak Solovjov poukazuje na změnu, která proběhla v Řecku v případě Afrodité: „Uctívání babylónské Mylitty a syrské Astarté bylo v Herodotově době skutečně velmi rozšířené. Jejich postavení mezi kulty bylo vůdčí. Ovšem Urania u Řeků naopak znamenala jen vzpomínku. Její místo zaujala její pozemská následnice, z mořské pěny zrozená Afrodité Anadyomené (...).“<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> V. Solovjov, *Vybrané stati II.*, s. 32-33.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>25</sup> „O Peršanech vím, že se řídí takovými obyčejí: Nemají ve zvyku stavět sochy bohů, chrámy a oltáře, dokonce to vyčítají jako poštilost těm, kdo tak činí. Myslí, že je to proto, že nepovažují bohy jako Řekové za podobné lidem. Diovi přinášejí obvykle oběti na nejvyšších vrcholcích hor a při tom za Dia považují celý okruh nebes. Dále obětují slunci, měsíci, zemi, ohni, vodě a větrům. Pouze těm obětují od pradávna, k tomu se ještě naučili obětovat Uranii, což převzali od Asyřanů a Arabů. Asyřané říkají Afrodité Mylitta. Arabové Alitat a Peršané Mitra.“ Hérodotos, *Dějiny I*, 131, s. 71.

<sup>26</sup> V. Solovjov, *Vybrané stati II.*, s. 35.

Zatím ale zůstaneme na úrovni čistě duchovního božstva a podíváme se na mužský korelát k „Nebeské Královně“: Aditi je ženským opakem k védskému bohu Varunovi, který odpovídá slovanskému bohu Svarogu, germánskému Ódinu. Vztah duchovního boha k jeho ženskému protějšku je vzájemně působící: „Duchovní bůh působí tím, že determinuje a formuje přírodní materiální princip. Ale ve své jednostrannosti je jím sám determinován. V sobě je sice bezvýhradný, avšak nabývá povahy výlučně aktivního mužského principu jen díky příchodu ženského božstva. V korelaci s ženským božstvem je jako mužský bůh podmiňován a ustanovován. To však v mytologické mluvě znamená, že první ženské božstvo jej rodí.“<sup>27</sup>

V této nové fázi interakce mezi mužským a ženským principem, dochází k proměně Varuny v nový typ boha nazvaný Agni (bůh ohně), který podle Solovjova ve vnitřním významu odpovídá řeckému Kronovi. Ženským protějškem Krona je Rheia, se kterou začíná převažovat konkrétnost viditelné přírody v náboženském vědomí, a objevují se konkrétní bozi sídlící na Olympu pod vládou boha Dia. S královstvím olympských bohů se uzavírá tzv. nebeská či uranická fáze mytologického vývoje. Řečtí bohové Olympu projevují svou individualitu a důležitost ve „slunci“, které se stalo symbolem podmíněnosti přírodních jevů. Symbolickým protipólem slunečního boha, do kterého přešel Nebeský Král, se stala měsíční bohyně, v níž se proměnila Urania.

U ženského principu dochází k určitému posunu: zatímco Rheia byla ještě v Kronově moci, Zeus se již zamilovává a ženský princip získává určitou moc.

Z Dia se zrodí bůh Dionýsos, který je provázen falickým znakem a kultem smilstva. Dionýsos odpovídá charakteru indického boha Šivy, avšak

---

<sup>27</sup> V. Solovjov, *Vybrané stati II.*, s. 38.

jeho destruktivní aspekt není tak silný jako u Indů. Z pohlavního styku se stalo náboženství a Dionýsos pronikl do rodového života člověka, „do jeho živočišné přirozenosti, ale nikoli do člověka jako mravní osoby“.<sup>28</sup> Během bakchických orgií člověk ztrácel kontrolu osobního rozumu a vůle a dosahoval úrovně slepého instinktu, který byl částí přírody. Lidská osobnost je tímto božstvem potlačována a převahu získává smyslová přirozenost. V této fázi dochází k ukončení mytologického procesu: „V Dionýsovi jako bohu organického života, v němž příroda dosahuje nejvyššího stupně konkrétnosti a samostatnosti, mytologický proces také končí.“<sup>29</sup>

Solovjovova interpretace mytologie byla odlišná od interpretací jak starých mytologů, kteří viděli v jednotlivých fázích pouze rozdíly, tak od moderních mytologů, kteří si všímali pouze jednoty mytologických procesů. Solovjov se snažil oba extrémy spojit a tím poukazuje jak na podstatnou jednotu, tak na odlišnost mytologického rozvoje. Svou pozici shrnul do několika bodů:<sup>30</sup>

1. „Nejstarší známý stav náboženského vědomí v pohanství s bezpodmínečnou nevyhnutelností předpokládá prapůvodní monoteismus. (...)

2. Když se prapůvodní čistý monoteismus kvůli příčině, jejíž realita sama sebou vyplývá z následků, ale která se sama nachází za hranicemi empirického vědomí, stal pro člověka dále nemožným, vznikla nutnost vnějšího projevu duchovního jednotného božstva. Ovšem tato nutnost vedle něj postavila na něm nezávislý (pro tehdejší náboženské vědomí) materiální přírodní princip v podobě ženského božstva. A tak zapříčinila vznik polyteis-

---

<sup>28</sup> V. Solovjov, *Vybrané stati II.*, s. 49.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>30</sup> Solovjov shrnul své stanovisko do tří bodů, ale třetí část se týká samotného průběhu mytologického momentu, který již byl uveden na začátku kapitoly.

mu a celý následný mytologický proces. Ten spočíval v postupném vzájemném určování uvedených dvou principů. Ty se stále více a více vzájemně prolínaly, následkem čeho vzniká konsekventní řada konkrétních forem. V těch se duchovní bůh relativně zhmotňuje, materializuje. Ovšem ženský materiální princip se relativně zduchovňuje. A tak se děje do chvíle, dokud ve zbožštěném organickém životě země nakonec oba principy dokonale nesplynou. A tím završují mytologický proces v obraze falického boha.<sup>31</sup>

Přestože je podle Solovjova ukončen mytologický proces, náboženský život pohanství se rozvíjí dál v různých naukách nábožensko-filosofické nebo spekulativní povahy. Jako příklady filosof uvádí kasty kněží v Indii, Chaldejci či Egyptě, učení řeckých mysterií, Zarathuštrovo náboženství a buddhismus. Hledání Sofie v dějinách nás nyní přivádí k prvopočátkům moudrosti v nábožensko-filosofických naukách.

### 1.3 Sofie v řecké mytologii

Význam řeckého termínu *σοφία* („sofia“, neboli „moudrost“) vychází z termínu *sofos* – mudrc, avšak musíme si být vědomi toho, že se nejedná o moudrost ve smyslu dnešního vědění: „v tomto slově je zcela obsažen moment tvorby“.<sup>32</sup> Například Homér a Hésiodos používají termín *σοφία* ve smyslu technických znalostí:

„Přesně vyrovnané lano napřímí stěžeň korábu lépe,  
než by dokázaly ruce zručného tesaře,  
kdo naučil se své *moudrosti*

---

<sup>31</sup> V. Solovjov, *Vybrané stati II.*, s. 53-54.

<sup>32</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, pozn. 571, s. 641.

a poslušně naslouchá radám Athény,  
ten s vojsky svými vždy zvítězí.“<sup>33</sup>

Moudrost je v antice často spojována s mytologickými postavami ženského pohlaví. Hésiodos ve zmíněné básni odkazuje na bohyni Athénu a, jak již bylo uvedeno v první kapitole, Pallas Athéna byla podle Gromova<sup>34</sup> vyjádřením obrazu Sofie. Platón v *Timaiu* ztotožňuje Athénu, patronku Athén, s egyptskou bohyní Nejt: „Jest v zemi egyptské,‘ vypravoval, ,tam, kde tok Nilu se rozštěpuje, tvoře deltu, kraj zvaný Sajský a v tomto kraji největší město Sais, odkud byl také král Amasis; ochráncem toho města jest božstvo, egyptsky jménem Neith, řecky, jak tamější obyvatelé vykládají, Athéna;‘ (...)“<sup>35</sup>

V *Kratylovi* Platón také zdůvodnil význam jmen Pallas a Athéna:

„*Sókrates* Říkáme jí, jak víš, *Pallas*.

*Hermogenés* Jak by ne?

*Sókrates* Kdybychom tedy soudili, že toto jméno je dáno od tance ve zbroji, byl by to, jak se domnívám, správný soud; neboť vznášeti buď sebe nebo něco jiného, a to buď od země, nebo v rukou, o tom užíváme, jak známo, slov *pallein* (pohybovati) i *pallesthai* (pohybovati se) a roztáčet i tančiti.

*Hermogenés* Ovšemže ano.

*Sókrates* Jméno *Pallas* se tedy vysvětluje takto.

*Hermogenés* A to správně. Ale jak vykládáš to druhé?

*Sókrates* *Athéna*?

*Hermogenés* Ano.

*Sókrates* To je těžší, příteli. Jak se podobá, soudili již staří o Athéně právě tak, jako nynější znalci Homéra. Většina z těchto totiž při výkladu

---

<sup>33</sup> Homér, *Illias*, XV, 410-413. Citováno dle: P. Florenský, *Sloup a opora pravdy*, s. 641.

<sup>34</sup> Michal Nikolajevič Gromov je autorem encyklopedického hesla „sofiologie“ v encyklopedii *Novaja filosofskaja encyklopedia*.

<sup>35</sup> Platón, *Timaios* 21e.

toho básníka tvrdí, že z Athény udělal sám rozum a myšlení<sup>36</sup>; a tvůrce jmen myslel si o ní, jak se podobá, něco právě takového, ale klade ještě větší důraz na činnost božího rozumu (*theú noésin*) a jaksi vyjadřuje, že tato bohyně je *ha theonoa*, uživ podle cizího nářečí a místo *é* a vynechav *i* a *s*. Ale možná že to nemyslel ani takto, nýbrž hledě k tomu, že ona více než ostatní má na mysli božské věci (*ta theia nousés*), nazval ji *Theonoé*. Nic však nebrání si myslit, že i rozumovou činnost v přirozené povaze (*tén en tó éthei noésin*), jako by to byla ta bohyně, chtěl nazvat jménem *Éthonoé*; ale obměnil to jméno buď sám, nebo později někteří jiní, aby znělo lépe, jak se domnívali, a nazvali ji *Athénaa*.<sup>37</sup>

Athéna v sobě spojuje božský rozum a bojový pohyb. Podle interpretace ruských sofiologů, také Sofie spojuje vše, co se pod prvotním hříchem roztříštilo, neboli oddálilo od božského sjednocujícího principu.

Sergej Bulgakov připomíná, že bohyně jako Athéna, Diana, Afrodité, byly intuitivním vyjádřením Sofie<sup>38</sup> a ztotožňuje Sofii s Platónovou a Plotinovou Afrodité nebeskou, protože Sofii nelze vyjádřit obvyklými filosofickými kategoriemi jako absolutní-relativní, věčný-časový, božský-stvořený.<sup>39</sup>

Afrodité byla však v Platónově *Symposiu* rozdělena na Afrodité Uranía a Afrodité Pándémos, které Vladimír Solovjov ztotožnil s láskou stoupající a klesající: „Pravá láska je tak nedílně zároveň stoupající i klesající (amor ascendens i amor descendens nebo ony dvě Afrodity, které Platón dobře rozlišoval, ale špatně rozděloval – Afrodité Uranía a Afrodité Pándémos).“<sup>40</sup>

V *Symposiu* jsou obě Afrodity propojeny s Erótem, a jelikož existují dvě Afrodité, také Erós, jako pomocník Afrodity, musí mít svého dvojníka: „Všichni víme, že není Eróta bez Afrodité. Ta kdyby byla jedna, jeden by byl Erós; ale poněvadž jsou dvě, nutně i Erótové jsou dva. A jak by nebyly dvě ty

---

<sup>36</sup> V původním textu nalezneme řecké termíny *nús* (rozum) a *dianoia* (myšlení).

<sup>37</sup> Platón, *Kratylos* 406d-407c.

<sup>38</sup> S. N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, s. 260.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 247.

<sup>40</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, kap. 4, 7. Citováno dle: M. Tenace, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*. s. 222.

bohyně? Jedna je starší bez matky, dcera Úrana, boha nebes, kterou také proto nazýváme Nebeskou, druhá pak mladší, dcera Diova a Diónina, kterou jmenujeme Obecnou. Z toho tedy vyplývá, že i Erós, jenž jest pomocníkem této Afrodity, správně by byl jmenován Obecný, druhý pak Nebeský.<sup>41</sup>

Platón dává přednost vychvalování Erótu jako syna Afrodity Nebeské, která má přivést duši ke kontemplaci absolutní Krávy. Naopak Erós obecný je zaměřen pouze na lásku k tělům a ta působí pouze náhodně. Proto by se měl vychvalovat pouze Erós Nebeský.

S touto interpretací nesouhlasí V. Solovjov, protože i tělo má dosáhnout své ideální krásy, tudíž není pouze břemenem, kterého by se duše měla zbavit. Proces zdokonalování nepřichází pouze shora, od Sofie nebeské, ale i člověk musí být aktivní částí tohoto procesu. Proto Solovjov propojuje směr lásky Afrodité Obecné směrem vzhůru.

## 1.4 Moudrost ve filosofii

Slovo „moudrost“ je poprvé zařazeno do filosofie právě Řeky. Často chápeme moudrost jako něco, čeho člověk může dosáhnout poznáním a filosofie je chápána jako nástroj poznání. Je důležité si ujasnit, jakým způsobem je možné dosáhnout moudrosti podle ruských sofiologů a v jakém smyslu používají pojem filosofie. Florenskij popisuje rozdíl mezi intuitivním poznáním Pravdy a analytické rozpoznávání jednotlivých střípků celistvého objektu, za který můžeme považovat i „Sofiin svět“ neboli „svět idejí“:

---

<sup>41</sup> Platón, *Symposion*, 180d-e.



„Jeden celistvý objekt náboženského vnímání se v racionální sféře *rozpadává* do množství aspektů, štěpí se na jednotlivé úlomky, na střepy svatyně (...). Každý tento logický úlomek bezprostředního prožívání se – z racionálního hlediska – od ostatních značně liší a – z logického hlediska – s dalšími nijak nesouvisí, protože jedině ucelená zkušenost ukazuje každému úlomku, kde je jeho místo: spojitost jednotlivých aspektů je syntetická, a nikoliv analytická, je dána pouze a posteriori, formou zjevení, tj. jako fakt duchovní zkušenosti.“<sup>42</sup>

Termín „filosofie“ neboli „láska<sup>43</sup> k moudrosti“ tak, jak jej používal Platón a jeho předchůdci Sókrates a Pythagoras, v sobě skrývá druh vědy, který je odlišný od přírodních věd.<sup>44</sup> Za prvního „přítele moudrosti“, tedy filosofa, se začal považovat Pýthagorás<sup>45</sup>, avšak první doložené svědectví o užití slova *filosofos* nalezneme u Hérakleita. Podle Platóna filosofie ve smyslu touhy po moudrosti začíná u Parmenida a Hérakleita. Zatímco Aristotelés pokládá za první filosofy Thaleta, Anaximandra a Anaximena, protože Aristotelův problém je hledání příčin a prvních principů, Platón zařazuje tyto tři

---

<sup>42</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 282-283.

<sup>43</sup> Řecký termín *filia* vyjadřuje lásku přátelskou. Viz L. Naldoniová, *Erós a jeho metamorfózy*.

<sup>44</sup> H. G. Gadamer nám přibližuje problematiku vztahu filosofie a vědy:

„Jak známo, znamenalo řecké slovo *filosofia* souhrn vši teoretické vášně, vši odanosti čistému poznání bez ohledu na užitek nebo zisk, jaký by se z něho dal získat. Teprve Platón dal tomuto slovu nový akcent. *Filosofia* pro něj neznamená ‚vědění‘, nýbrž touhu po vědění, usilování o *sofia*, o moudrost, o pravdu, vyhrazenou pouze bohům. V protikladu lidského a božského vědění tkví motiv, který v novověkých dějinách vědy dospěl k novému a určujícímu významu. To poukazuje na problematickou povahu vědeckosti filosofie. Ve starověkém jazykovém úzu a v jeho pokračování se platónské vyjádření, že filosofie je pouhou snahou po pravdě, ve skutečnosti neprosadilo. Teprve se vznikem moderních empirických věd se toto platónské přeznačení významu onoho slova znovu oživilo. Tím se ovšem zároveň posunul i jeho smysl. Bylo právě tak obtížné jako nutné vymezit právo filosofie vůči novověké vědě, jako to bylo kdysi nutné vůči nároku vědění řecké sofistiky. Vzájemné vztahy filosofie a vědy jsou od té doby problémem filosofie samé, který je třeba stále znovu promýšlet“ H.-G. Gadamer, *Člověk a řeč*, s. 10.

<sup>45</sup> Giamblico, *La vita pitagorica*, VIII 44; XII 58.

první „filosofy“ mezi *sofoi*, tedy mezi znalce určitých oborů – stavitelství, geografie, lékařství (jakými byli například inženýři, geografové, lékaři).<sup>46</sup>

Je důležité si uvědomit, že sofologové nezařazovali moudrost do čistě teoretické sféry rozumu, ale měla praktický význam ve sféře mravní: „Jak správně všechny jazyky odlišují *moudrost* od *rozumu*! Opravdová moudrost spočívá v tom, aby tím, když akceptuje práva rozumu v teorii, mu o to méně důvěřovala v praxi. A z této rozporuplnosti pak plyne to, že *bezpodmínečný* význam nepatří rozumové, nýbrž mravní sféře, kde už žádná rozporuplnost není, neboť zásady ‚nesesmilníš‘ nebo ‚nepokradeš‘ (...) jsou stejně správné teoreticky i prakticky.“<sup>47</sup>

Platónův Sókratés v *Obraně Sókrata* poukazuje na nulovou hodnotu lidské moudrosti, jelikož moudrý může být pouze bůh.<sup>48</sup>

V *Istorii antičnoj estetiki* A. F. Losev<sup>49</sup> příkládá důraz na integrační princip sofie. Podle Loseva moudrost v době před příchodem Sókrata měla

---

<sup>46</sup> F. Adorno, „Platone nel suo tempo, entro il suo tempo.“ In: Platone, *Tutte le opere II. Politico, Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro, Alcibiade, Alcibiade secondo, Ipparco, Amanti*. s. 7-8.

<sup>47</sup> Florenskij cituje Solovjovovo *Pismo děvjatoe k A. A. Fetu* (21. srpna – 6. září 1888). P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 642.

<sup>48</sup> „Podle zprávy Herakleida z Pontu, zaznamenané u Diogena Laertia I, 12, užil prý slov *filosofia* a *filosofos* po prvé Pythagoras, označuje jimi svou činnost a sebe, a to z toho důvodu, že podle jeho přesvědčení přívlastek *sofos*, ‚moudrý‘, nenáleží žádnému člověku, nýbrž jedině bohu. Svědectví Herakleidovo nestačí, abychom mohli pokládat za jisté, že Pythagoras vytvořil slovo *filosofos* a rozlišil význam od slova *sofos*; doloženo je užití slova *filosofos* po prvé u filosofa Herakleita. Rozdíl mezi *filosofos* a *sofos* činí Platónův Sókratés a snad jej činil i Sókratés historický. V *Obraně* 23 A praví Sókratés, že vskutku moudrý je bůh, kdežto lidská moudrost má jen malou cenu a žádnou; a ve *Faidru* 278 D soudí o dokonalém básníku, skladateli řečí a politickém spisovateli, že nazývati ho moudrým je podle jeho zdání mnoho a že ten název sluší jedině bohu, avšak nazývati takového člověka buď přítelem moudrosti, *filosofos*, nebo tak nějak, že by se pro něho lépe hodilo a také by lépe znělo.“ F. Novotný, *O Platónovi. Díl třetí*, s. 366-367.

<sup>49</sup> Aleksej Losev (1893-1988) je jeden z následovníků V. Solovjova. Z důvodu omezení jeho práce ze strany sovětské vlády, se Losev zaměřil na studium antické estetiky. V jeho spise *Istorija antičnoj estetiki* nalezneme popis antických „sofiologií“ a seznam různých užití kategorie moudrosti.

za úkol integrovat veškerou teleologickou aktivitu, která se jevila ve své objektivě. Tato činnost moudrosti se změnila po Sókratovi, s nímž byl naopak zdůrazněn intelektuální aspekt sofie. Sókratés v Xenofónově pojetí nerozlišuje mezi moudrostí a *sófrosyné*<sup>50</sup>:

„(Sókratés) Nenacházel žádný rozdíl mezi moudrostí a zdravým rozumem, ale uznával za moudrého a současně rozumného každého, kdo rozpoznal, co je krásné a dobré, a uměl toho užívat, a stejně tak toho, kdo poznal, co je špatné, a věděl, jak se tomu vyhnout.“<sup>51</sup>

V řečtině také nalezneme termín *frónésis*, který byl používán jako synonymum moudrosti. Tato terminologická záměna je evidentní zvláště v Platónových dialozích:

„Pojem označený slovem *sofia* bývá druhdy u Platóna vyjádřen také slovem *frónésis*. *Fronésis* je substantivum ke slovesu *fronein* = „myslet“ a znamená vlastně „myšlení“ jakožto úkon rozumné duše; v tomto smyslu je

---

<sup>50</sup> V knize *Erós a jeho metamorfózy* jsem citovala Novotného, který poukazuje na nemožnost nalezení odpovídajícího termínu *sófrosyné* při překladu do cizího jazyka:

Základní složkou řecké mravnosti – v životě i v theoretickém myšlení – byla ctnost, jejíž řecké jméno *sófrosyné* je těžko nebo snad nemožno výstižně přeložit do kteréhokoli jiného jazyka. Adjektivum *sófrón*, které je jeho základem, bylo vytvořeno ze dvou slov, *sós* „zdravý“ a *frén* „mysl“. *Sófrón*, „člověk se zdravou myslí“, je Řekům ten, kdo sám u sebe podřizuje své žádosti svému rozumu a v chování k jiným lidem potlačuje své sobectví uznáváním obecných názorů o dobru a krásnu; je to člověk vyrovnaný, vyznačující se umírněností a sebekázní, v ničem nezacházející do výstředností. Slovo „uměřenost“, jímž bývá nyní jméno *sófrosyné* v češtině překládáno – starší překlad je „mírnost“ – vystihuje toliko jednu stránku této ctnosti; vhodnější je překlad „rozumnost“, přenášíme-li do něho představu spojované s výrazy „rozumný život“, „rozumně žít“, „zdravý rozum“. Rozumnost je arci něco docela jiného než rozumovost; z ducha rozumnosti se zrodil, také již u Řeků, pojem „zlaté střední cesty“.

F. Novotný, *O Platónovi, Díl třetí*, s. 346. Srov: L. Naldoniová, *Erós a jeho metamorfózy*, s. 54. Také Losev pokládá termín *sófrosyné* za nepřeložitelný do jiných jazyků a vysvětluje jej doslova jako *celomudrost uma* (neporušenost mysli). A. Losev, *Istoria antičnoj estetiky*, sv. 8, kniha II., část 8, hlava 4., par. 2, 4.

<sup>51</sup> Losev zmiňuje odkaz na Xenofonta, *Memor*, III., 9. A. Losev, *Istoria antičnoj estetiky*, v. 8, kniha II., část 8, hlava 4., par. 2, 4.

slovem *fronésis* nazván ve *Faidonu* 79 D stav duše dlící bez rušivé účasti těla u věčných a čistých jsoucen, ve světě idejí, tedy to, co jinde Platón vyjadřuje slovem *nús* nebo i *epistéme*. Ale druhdy se při užívání slova *fronésis* nemyslí jen na činnost duše, na rozumové myšlení, nýbrž na trvalou vlastnost, která z této činnosti vzniká, a na její objektivní zpodstatnění; tu je *fronésis* synonymum se *sofia*. Význačnými příklady tohoto sblížení jsou některá místa Platónových dialogů, kde je tatáž představa označena jednou slovem *sofia*, po druhé slovem *fronésis*; a tak je tomu v *Symposiu* 202 A, kde je protiklad proti nevědomosti vyjádřen po prvé slovem *sofia*, po druhé slovem *fronésis*; tak je tomu i v *Ústavě* 4, 433 B, kde se slovem *fronésis* poukazuje na to, co bylo dříve jmenováno *sofia*. *Fronésis* v tomto smyslu je uvedena jakožto druh dobrosti v *Symposiu* 184 D a 209 A.<sup>52</sup>

Před Aristotelem termín *fronésis* zahrnoval jak teoretické poznání skutečnosti, tak ctnostné jednání v praktickém životě. Sókratés používá tento termín pro označení poznání Dobra a Platón jím označuje kromě poznání světa idejí, také politickou ctnost hlavních účastníků při řízení *polis*. Aristotelés poprvé odděluje *sofia* od *fronésis*.

Aristotelés definoval „moudrost“ jako „vědění o nejhodnotnějších předmětech“<sup>53</sup>, protože nám umožňuje poznání toho, co je nejlepší a nejhodnotnější ve vesmíru. „Moudrost“ je podle Aristotela částí rozumné složky duše, která je rozdělená na dvě části – poznávací a usuzovací: jednou rozumovou částí pozorujeme „taková jsoucna, jejichž počátky nemohou býti jinak“ a druhou „uvažujeme o tom, co může býti jinak.“<sup>54</sup>

Duše nabývá pravdy na základě pěti rozumových ctností: umění – *techné*, vědění – *epistéme*, rozumnost – *fronésis*, moudrost – *sofia* a rozu-

---

<sup>52</sup> F. Novotný, *O Platónovi. Díl třetí*, s. 367-368.

<sup>53</sup> Aristotelés, *Etika Nikomachova* 6, 1141a, 21.

<sup>54</sup> Tamtéž, 2, 1139a, 5-8.

mění – *nús*. Umění – *techné* a rozumnost – *frónésis* se týkají věcí, které mohou být i jinak, zatímco vědění – *epistéme*, rozumění – *nús* a moudrost – *sofia* se vztahují k věcem věčným a neměnným.

Předmětem *epistéme* jsou věci všeobecné, nutné a věčné a tohoto vědění lze dosáhnout dokazováním, avšak principy, ze kterých věda vychází a které dokazuje, jsou dosaženy rozuměním – *nús*.<sup>55</sup> U Platóna je proces dokazování, který předchází samotnému poznání idejí, označen termínem *dianoia* a odpovídá matematice. Jelikož však matematika pracuje pouze s hypotézami, Platón ji pozvedl na úroveň *epistéme*. I pro Platóna věda musí vycházet z nejvyšších principů, které nelze dokázat, ale *nús* nám umožňuje tohoto poznání dosáhnout.<sup>56</sup>

Aristotelés v *Etice* dále dodává, že *sofia* v sobě zahrnuje jak *epistéme*, tak *nús*: „moudrost jest i vědění i rozuměním předmětů, které svou přirozeností jsou nejhodnotnější.“<sup>57</sup> V *Metafyzice* Aristotelés upřesňuje, že člověk dosahuje tolik moudrosti, kolik dosáhne stupně poznání:

„(...) vědění a porozumění náleží spíše umění než zkušenosti, a za moudřejší než lidi zkušené pokládáme odborné znalce (*technítés*), v přesvědčení, že každý má moudrost tím větší, čím vyšší je stupeň jeho vědění.“<sup>58</sup>

Aristotelés svůj výklad dále upřesňuje a staví moudrost na nejvyšší stupeň jakožto vědu, která zná první příčiny a počátky všeho bytí:

---

<sup>55</sup> Zásadou Platóna se začal v řecké filosofii rozlišovat *nús* jako nahlížející rozum a *dianoia* jako uvažující rozum. Stejný význam převzal i latinský překlad *nús* jako *intellectus* a *dianoia* jako *ratio*. V podobném významu odlišoval oba termíny I. Kant (*dianoia*, *ratio* jako *Vernunft* = rozum; *nús*, *intellectus* jako *Verstand* = rozvažování). *Filosofický slovník*. Heslo „dianoia“.

<sup>56</sup> L. Naldoniová, *Erós a jeho metamorózy*, s. 58-59.

<sup>57</sup> Aristotelés, *Etika Níkomachova* 1141b,2-4.

<sup>58</sup> Aristotelés, *Metafyzika* 981a, 25.

„V *Etice* vyložil, jaký je rozdíl mezi uměním a věděním a ostatními sourodými pojmy. Na tomto místě pojednávám o věci proto, abych ukázal, že takzvanou moudrost všichni pokládají za vědu, jejímž předmětem jsou první příčiny a počátky. Proto se zdá, (...), že člověk zkušený je moudřejší než ti, kdo mají jenom nějaký vjem, odborný znalec (*technítés*) že je zase moudřejší než lidé zkušení, vedoucí než prostý dělník, a že vědám teoretickým náleží moudrost ve větší míře než vědám poiétickým. Je tedy zjevno, že moudrost je věda, jež vykládá jistý druh příčin a počátků.“<sup>59</sup>

Můžeme tedy říci, že Aristotelés ujasnil pojmy, které byly dříve používány zdánlivě jako synonyma, ale zastávaly rozdílnou funkci, která ne vždy byla jasně viditelná.

Přestože z hlediska terminologického nám tyto antičtí filosofové předali důležitý jazykový aparát, bez něhož by se vědomí nemohlo rozšiřovat, poukázali na nedostatky Platónových a Aristotelových myšlenek, které byly z hlediska sofiologie nepřipustné.

## 1.5 Sofiologická interpretace Platóna a Aristotela

Platón se stal důležitou součástí východního křesťanství, z něhož sofiologové vycházeli. Berd'ajev považuje sofiánství za „jeden z projevů křesťanského platonismu, v němž je do církevního učení vtělen platónský svět idejí, platónská nauka o světové duši a platónský realismus (...).“<sup>60</sup>

Sergej Bulgakov považuje Platónovu doktrínu o věčném a inteligibilním světě idejí za pravou sofiologii,<sup>61</sup> avšak kritizuje Platóna za to, že ne-

---

<sup>59</sup> Tamtéž, 981b, 25.

<sup>60</sup> N. Berd'ajev, *Filosofie svobodného ducha*, část 2, s. 141.

<sup>61</sup> S. N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, s. 247.

chal Božskou a stvořenou Sofii oddělenou: „Veškerá obtížnost a v určitém smyslu nemohoucnost a bezbrannost Platónova systému v té podobě, v jaké je vidíme v učení o idejích, spočívá v oddělenosti mezi Božskou a stvořenou Sofií a také v neodůvodněnosti světa idejí v jeho nejednosti, či dokonce nemožnosti vztáhnout jej na vyšší jednotící princip. (...) Tento aspekt, oddělení idejí od konkrétnosti, tedy od světa, z idejí vytváří jakýsi druhý, abstraktní svět, jakousi průzračnou nadstavbu zrcadlových odrazů nad realností.“<sup>62</sup>

Na základě Platónova systému můžeme nalézt Sofii v konkrétním světě, avšak samotný Platón nechal Sofii nejen oddělenou od konkrétního světa, ale i od Boha: „(...) ideje vyjadřují svět pravého jsoucna, který se vznáší nad empirickým světem, který jako by jej napodoboval. Je to sofijní fotosféra nad světem, věčná božská Sofia, Božství bez Boha.“<sup>63</sup> Proto také podle Bulgakova platonismus je pouze abstraktní sofologií bez teologie a nelze se divit, že vyústil na jedné straně v subjektivní (transcendentální) idealismus pod vedením moderní kritické filosofie, a na druhé straně v aristotelovský monismus.<sup>64</sup>

Jak poukazuje V. Solovjov ve spise *Drama Platónova života*, právě toto oddělení od Boha a negativní přístup ke konkrétnímu světu jsou i příčinou Platónova politického neúspěchu. Jistou snahu o překlenutí dvou světů u Platóna nalezneme v podobě božského Erótu – což nám dokazují dialogy *Faidros* a *Symposion* – ale prakticky tento most nebyl v antice překlenut, protože podle Solovjova vyžadoval příchod člověka, který byl s Bohem spojen: „Bezmocnost a pád ‚božského‘ Platóna jsou pro nás zvlášť důležité, protože jasně zdůrazňují a vysvětlují, že člověk sám není schopen vykonat své pravé poslání, tj. stát se skutečným *nadčlověkem*, že k tomu nestačí jenom

---

<sup>62</sup> S. N. Bulgakov, *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*, s. 38-39.

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>64</sup> S. N. Bulgakov, *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*, s. 36.

síla rozumu, genialita a mravní vůle – jasně to vysvětluje nutnost příchodu opravdového *bohočlověka*.“<sup>65</sup>

Solovjov zde mluví o nutnosti příchodu bohočlověka, protože celý proces sblížení člověka s Bohem je zasazen do lineárního pojetí dějin, které mají začátek ve stvoření a konec ve spojení materiálního světa s dokonalým ideálním světem Sofie postupně sjednocující rozdrobený materiální svět za pomoci člověka.

Platónovo učení bylo doplněno Aristotelem, ale také Aristotelés zůstává omezen antickým myšlením, které neuznává ideu o stvoření světa Bohem-Stvořitelem. Aristotelovi je cizí myšlenka osobnosti Boha, který jako První Hybatel má blíže k věci než k osobnosti. Podle Bulgakova nalezneme u Aristotela sofiologický systém v podobě kosmologie. Bulgakov považuje Aristotelův systém za monistický kosmismus a nejvyšší princip světa, První Hybatel, je jen zdánlivě transcendentní, jelikož se stále nachází ve světě, i když ve vyšší potenci. Mezi Bohem a světem tedy není žádný rozdíl, proto Bulgakov kritizuje i tomismus, který přenesl Aristotelův systém do teologického jazyka křesťanství:

„Svět se, tak říkajíc, protahuje k Bohu a Bůh zase sestupuje ke světu, je mu imanentní, jako jeho základ, který je navíc impersonální. A právě této dvojakosti odpovídá aristotelovské učení o věčnosti světa v prostoru a čase. Tato věčnost však může být současně a stejně opodstatněně pochopena také buď jako špatná nekonečnost, čili jako neurčená, a v tom smyslu neomezená prostorovost a časovost, aneb jako nadčasovost a nadprostorovost Absolutna. Aristotelův systém z hlediska učení o Bohu celkově vůbec nelze transportovat do jazyka křesťanské teologie, nelze jej vyjádřit v jeho termínech

---

<sup>65</sup> V. Solovjov, *Drama Platónova života*, s. 122.



(třebaže k tomuto, ovšem pro křesťanství nešťastnému pokusu došlo v systému tomismu).<sup>66</sup>

Také myšlenka nerozlučného kauzálního spojení Prvního Hybatele se světem může být chápána jako přítomnost Boha, který se sám odhaluje světu: „(...) uznáním kauzálního spojení mezi Bohem a světem se ještě více prohlubuje Aristotelův teokosmismus, imanentnost Boha vůči světu čili světožství: Bůh je jen jedna, třebaže první, příčina světa a působící ve světě. Je se světem nerozlučně spojena. Takové stanovisko si však úplně klidně můžeme vykládat také opačně: svět je nerozlučně spojen s Bohem jako Jeho vlastní sebeodhalení.“<sup>67</sup>

Podle Bulgakova může být Aristotelův dvojsmyslný teokosmismus překonán pouze z hlediska sofiologie, která tomuto systému přidá „křesťanský koeficient“:

„Aristotelova kosmologie není nic jiného než sofiologie, která je zde zbavená svého trinitárně-teologického základu, je to vlastně učení o Božstvu bez Boha a jakoby mimo Boha, namísto Boha, v kvalitě Boha.“<sup>68</sup>

Podle Bulgakova Aristotelés svou kritikou platonismu a oddělení světa idejí od našeho světa dosáhl opačné jednostrannosti: Aristotelés přesunul ideje z oblasti Božské Sofie do oblasti Sofie stvořené. Bulgakov kritizuje jednostrannost Platónova učení stejně jako Aristelovu. Úkolem sofiologie je právě oba momenty antického učení shrnout a zapojit do křesťanského zjevení „boho-stvořeného charakteru bytí“:

„Oba filosofové, tj. Platón a Aristotelés, mají pravdu, ale na druhé straně se mýlí ve své jednostrannosti teze a antiteze. Postulují svou syntézu, která v jejich učení není obsažena, která však musí být nalezena mimo ně a

---

<sup>66</sup> S. N. Bulgakov, *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*, s. 38.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 38.

nad nimi. Tvrzení, že ideje existují konkrétně jedině ve věcech, tedy ve světě, je sice správné, nicméně jejich bytí nelze shrnout plně jen do tohoto způsobu jejich realizace, protože to by znamenalo, že by tím zhasly v temnotě empirie. Jejich světlo však v této temnotě září a není jí pohlceno, protože do temnoty proniká shůry. Stvořená Sofia je projev a odraz nebeské Sofie. Sofologie proto v sobě musí, jako učení o nadpozemském počátku světa, tyto významné postřehy působení Sofie, k nimž dospělo antické myšlení, zahrnovat. Dialektika platónismu a aristotelismu v učení o idejích je syntetizována v křesťanském zjevení boho-stvořeného, či boholidského, charakteru bytí, tedy v učení o sofiitě hmoty.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> S. N. Bulgakov, *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*, s. 39.

## 2. ΜΟΥΔΡΟΣΤ ΝΑ ΖÁΡΑΔĚ

### 2.1 Εξοτερικῆά μούδρωςτ ν ζιδουvsῆo-ῆῥεςτῆnsῆῆ tradici

Název exoterická moudrost ve smyslu moudrosti přístupné každému člověku je zde chápána v protikladu k moudrosti esoterické, určené pouze pro malý okruh zasvěcenců.<sup>70</sup> V této kapitole jsou vybrány některé pasáže z Písma, které jsou propojeny s dílem ruských sofiologů.

Vladimír Solovjov, který vidí v dějinách postupné a oboustranné přibližování Sofie a člověka, vysvětluje z jakého důvodu je ve Starém zákoně Moudrost chápána jinak než v antickém pohanství. Zatímco pohanský svět představoval fázi ideálního či objektivního momentu božské skutečnosti, judaismus je vyjádřením historické fáze, během které se projevil Bůh ve svém osobním či subjektivním bytí:

„V historickém vývoji směřujícím postupně k úplné pravdě pohanský svět, jehož vrcholným plodem je helénismus, upevnil především božství chápané jako vše. Z obou nezbytných momentů božské skutečnosti – osobního či subjektivního a ideálního či objektivního – si určitým způsobem osvojil a vyjádřil pouze druhý moment. Naopak judaismus, který je v tomto ohledu přímým protikladem helénismu, přijal a daným způsobem uskutečnil první aspekt osobní či subjektivní skutečnosti, poznal božství jako jsoucí neboli čiré já.“<sup>71</sup>

Na rozdíl od antického polyteismu Židé pojmají Boha jako jediného všemocného stvořitele. V jejich posvátném písemnictví převládá postava

---

<sup>70</sup> Rozdíly termínů exoterický – esoterický jsou vysvětleny v následující kapitole.

<sup>71</sup> V. Solovjov, *Čtení o boholidství*, s. 121.

„Otce“, zastoupeného termínem Jahve (JHVH). Bůh, který jedná na základě zákonů, vyjadřuje typicky mužské rysy, jako schopnost organizace, autority, trestu, přísnosti a impozantnosti. Tato nadvláda „mužského principu“ však neznamena nepřítomnost ženského prvku v židovské tradici. Již v Talmudu a Midraši najdeme pojem *šechina*, který je v kabale jasně ztotožněn s ženským principem Boha.

Ve Starém zákoně je Moudrost vyjádřena termínem חָכְמָה (*chochma*). Na tento židovský výraz pro moudrost odkazují i ruští sofiologové. Pavel Florenskij v knize *Sloup a opora pravdy* vysvětluje, že hebrejské slovo *chochma* „ve všech semitských jazycích má stejný význam: ‚být rozumný, moudrý‘. Ale původně znamenalo: ‚být rozumově silný‘; z toho pak vzniklo *chakám* – moudrý, mudrc. Je-li na některých místech (v Bibli) velemoudrost popisována jako lidem dostupný stav –, pak v jiných případech je tento stav připisován jedině Bohu, jenž jím jediný disponuje od věčnosti. Rozluštění této dvojakosti je nutné hledat v biblickém učení o lidské duši jako dechu Božství (Gn 2,7, srv. Kaz 12,7). Božská vlastnost velemoudrosti jako dokonalého vědění je věčná a nezměřitelná. Ale protože člověk je obraz Boží, proto může také za určitých podmínek od Pána získat tento nebeský dar...‘ V některých pasážích ‚se velemoudrost zosobňuje. Je jí připisována jakoby samostatná aktivní schopnost, třebaže vždycky v závislosti na Bohu.“<sup>72</sup> V knize *Rusko a univerzální církev* V. Solovjov použil termín *chochma* jako synonymum Sofie – božské esenciální moudrosti, která znamená univerzální substanci neboli absolutní jednotu všeho.<sup>73</sup> Také v knize *Čtení o boholidství* Solovjov odkazuje na přítomnost Sofie již ve Starém zákoně, aby zvýraznil návaznost svých úvah o Moudrosti na židovsko-křesťanskou tradici:

---

<sup>72</sup> Florenskij cituje A. P. Rožděstvenskij, *Kniga premudrosti Jisusa syna Sirachova*. P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 641-642.

<sup>73</sup> V. Solov'ev, *La Russia e la Chiesa Universale*, s. 180.

„Mluvit o Moudrosti jako o podstatném prvku Božství neznamena z křesťanského hlediska zavádět nové bohy. Idea Sofie byla v křesťanství vždy přítomná, ba co víc, byla tu ještě před křesťanstvím. Ve Starém zákoně se celá jedna kniha připisovaná Šalomounovi nazývá Sofie; není sice kano- nická, ale ideje o Sofii (pod odpovídajícím hebrejským názvem chochma) nacházíme, jak známo, také v kanonické Knize Přísloví. Praví se v ní: *„Moudrost tu byla před počátkem, prvé než byla země“* (tj. před stvořením přírodního světa); *„Bůh ji měl při počátku cesty své“*; je tedy ideou, kterou má Bůh před sebou při svém tvoření, a kterou tudíž uskutečňuje.“<sup>74</sup>

Téma moudrosti biblických textů má svůj původ u 37a (asi 970 – 930 př. n. l.), který na začátku svého vládnutí požádal Boha o moudrost za účelem spravedlivého souzení. Bůh tedy Šalomounovi moudrost předal a tím mu umožnil získat slávu na celém Středním Východě:

„V Gibeónu se Šalomounovi ukázal v noci ve snu Hospodin. Bůh řekl: ‚Žádej, co ti mám dát.‘ Šalomoun odpověděl: ‚Ty jsi prokazoval velké milosrdenství svému služebníkovi, mému otci Davidovi, a on před tebou chodil věrně, spravedlivě a se srdcem upřímným vůči tobě. Toto velké milosrdenství jsi mu zachoval a dal jsi mu syna, který sedí na jeho trůnu, jak je tomu dnes. Hospodine, můj Bože, ty jsi nyní po mém otci Davidovi ustanovil za krále svého služebníka, ale já jsem příliš mladý, ne- umím vycházet a vcházet. A tvůj služebník je uprostřed tvého lidu, který jsi vyvolil, lidu *tak* početného, že nemůže být pro množství počítán ani sečten. Kéž bys tedy dal svému služebníkovi srdce vnímavé, aby mohl soudit tvůj lid a dovedl rozlišovat mezi dobrem a zlem. Neboť kdo by dokázal soudit tento tvůj lid, jemuž je *tak* těžko vládnout. Pa- novníku se líbilo, že Šalomoun žádal o tuto věc. Bůh mu řekl: ‚Protože jsi žádal o toto a nežádal jsi pro sebe ani dlouhý věk ani jsi nežádal bo- hatství, ba ani jsi nežádal bezživotí svých nepřátel, ale žádal jsi pro se- be rozumnost při soudním jednání, hle, učiním podle tvých slov. Dá- vám ti moudré a rozumné srdce, takže *nikdo* tobě podobný nebyl před tebou a ani po tobě nepovstane *nikdo* tobě podobný. A dávám ti i to, oč jsi nežádal, bohatství i slávu, tak aby nebyl nikdo tobě podobný mezi

---

<sup>74</sup> V. Solovjov, *Čtení o boholidství*, s. 167.

králi po všechny tvé dny. Budeš-li chodit po mých cestách a zachovávat má nařízení a přikázání, tak jako chodil tvůj otec David, prodloužím tvé dny.“<sup>75</sup>

Šalomoun se stal svou moudrostí sídlící v srdci ideálem izraelského mudrce. V pasáži z knihy Královské je zmíněno i srdce, které je důležitým orgánem, jelikož Moudrost, která je chápána jako realita sama o sobě a je odlišná od Boha a člověka, má v něm své sídlo.

Tři nejdůležitější koncepce Sofie pocházející z židovsko-křesťanské tradice, které nalezneme u ruských sofiologů, jsou personifikace Moudrosti, rozdělení Moudrosti na božskou a lidskou a totožnost Sofie s Kristem.

Texty, ve kterých se objevují první dvě zmíněné koncepce moudrosti, tedy personifikace Moudrosti a její rozdělení na božskou a lidskou, jsou zařazeny do korpusu knih Moudrosti, jejichž texty získaly svou ustálenou podobu v době mezi 5. – 1. st. př. n. l. Za typicky mudroslovné jsou zpravidla pokládány tyto kanonické spisy Starého zákona: *Příslaví*, *Kazatel (Ecclesiastes)*, *Píseň písní*, někdy je k nim přiřazována i kniha *Jób* a *Žalmy*. Z deuterokanonických (apokryfních) se k nim řadí *Knihy Moudrosti a Sírachovce (Ecclesiasticus aneb Moudrost Jezuse, syna Sírachova)*.<sup>76</sup>

Tomáš Špidlík zmiňuje důležité pasáže z Písma, na které odkazují sofiologové:

„Za podstatné biblické základy se považují tato místa: Př 8,22-31; Mdr 7,25-28; Žl 104,24.“<sup>77</sup>

„Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty,  
dříve než co konal odedávna.

---

<sup>75</sup> 1 Kr 3, 5-15. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad. Praha 1979.

<sup>76</sup> Toto dělení uvádí jak Ekumenický překlad, tak Bible Kralická. Heslo „sofiologie“ z encyklopedie *Novaja filosofskaja enciklopedia* vynechává knihu *Jób* a *Píseň písní*.

<sup>77</sup> T. Špidlík, *Ruská idea: jiný pohled na člověka*, s. 317.

Od věků jsem zasvěcena,  
od počátku, od pravěké země.  
Ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila,  
ještě nebyly prameny vodami obtěžkány.  
Když ještě byly hory ponořeny,  
před pahrbky jsem se narodila.  
Ještě než učinil zemi a všechno kolem  
a první hroudy pevniny,  
když upevňoval nebesa, byla jsem při tom,  
když vymezoval obzor nad propastnou tůní,  
když seshora zavěšoval mračna,  
když sílily prameny propastné tůně,  
když kladl moři jeho meze,  
aby vody nevystupovaly z břehů,  
když vymezoval základy země,  
byla jsem mu věrně po boku,  
byla jsem *jeho* potěšením den ze dne  
a radostně si před ním hrála v každý čas.  
Hraji si na jeho pevné zemi;  
mým potěšením je *být* s lidskými syny.<sup>78</sup>

„Je dechem Boží moci, čirým výronem slávy Všemohoucího;  
proto nic neposkvrněného se do ní nevloudí.  
Je odleskem věčného světla, nezkaleným zrcadlem Božího působení a  
obrazem jeho dobrotivosti.  
Je jediná, *ale* může všechno, setrvává v sobě samé, a *přece* se obnovuje,  
v *každém* pokolení vchází do svatých duší a vytváří Boží přátele a pro-  
roky.  
Bůh totiž miluje jen toho, kdo přebývá spolu s moudrostí.“<sup>79</sup>

„Jak nesčetná jsou tvá díla, Hospodine!  
Všechno jsi učinil moudře;  
země je plná tvých tvorů.“<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Př 8, 22-31. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad. Praha 1979.

<sup>79</sup> Mdr 7, 25-28. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad. Praha 1985.

V díle V. Solovjova také nalezneme odkazy na pasáže z knihy Moudrosti. Jedna z jeho básní věnovaných Sofii začíná:

„У царицы моей есть высокий дворец,  
О семи он столбах золотых,“<sup>81</sup>

První verše Solovjovovy básně nám jasně připomínají pasáž z knihy *Příslaví*, ve které se zosobněná Moudrost představuje člověku, aby ho seznámila s vesmírem a podstatou lidského života:

„Moudrost si vystavěla dům,  
vytesala sedm sloupů.“<sup>82</sup>

V pasážích Písma, ve kterých je Moudrost rozdělena na božskou a lidskou, moudrost lidská je vždy podřízena Moudrosti božské. V knize *Kazatel* je hned v prologu poukázáno na marnivost a pomíjivost veškerého lidského pachtění a samotná moudrost bez Boha nemá žádného trvání:

„Vždyť po moudrém ani po hlupákovi  
nezůstane památka navěky; všechno, co bylo,  
bude v příštích dnech zapomenuto.  
Moudrý umírá stejně jako hlupák.“<sup>83</sup>

Proto by měla být moudrost podřízena Bohu a jeho přikázání:

„Boha se boj a jeho přikázání zachovávej;

---

<sup>80</sup> Ž 104, 24. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad. Praha 1979.

<sup>81</sup> „Má královna vlastní vysoký palác se sedmi zlatými sloupy.“ L. P. Savoj, *Poesie di Vladimir Sergeevič Solovjěv*.

<sup>82</sup> Př 9, 1. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad. Praha 1979.

<sup>83</sup> Kaz 2, 16. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad. Praha 1979.



na tom u člověka všechno závisí.“<sup>84</sup>

V Novém zákoně nalezneme stejný postoj k lidské moudrosti. Bláznovství má u Pavla větší význam než moudrost:

„Neboť bláznovství Boží je moudřejší než lidé a slabost Boží je silnější než lidé.

Pohled'te, bratří, koho si Bůh povolává: Není mezi vámi mnoho moudrých podle lidského soudu, ani mnoho mocných, ani mnoho urozených;

ale co je světu bláznovstvím, to vyvolil Bůh, aby zahanbil silné; neurozené v očích světa a opovržené Bůh vyvolil, ano vyvolil to, co není, aby to, co jest, obrátil v nic (...).“<sup>85</sup>

Ve stejné epištolé je Pavel dále ještě přesnější v rozlišení dvojí moudrosti:

„Přišel jsem k vám sláb, s velkou bázňí a chvěním; má řeč a mé kázání se neopíraly o vemlouvavá slova lidské moudrosti, ale prokazovaly se Duchem a mocí, aby se tak vaše víra nezakládala na moudrosti lidské, ale na moci Boží.

Moudrosti sice učíme, ale jen ty, kteří jsou dospělí ve víře – ne ovšem moudrosti tohoto věku či vládců tohoto věku, spějících k záhubě, nýbrž moudrosti Boží, skryté v tajemství, kterou Bůh od věčnosti určil pro naše oslavení.“<sup>86</sup>

Berd'ajev vidí apoštola Pavla jako prvního představitele křesťanské gnóze, která má své místo uvnitř esoterického proudu křesťanství.

---

<sup>84</sup> Kaz 12, 13. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad. Praha 1979.

<sup>85</sup> 1 K 1, 25-28. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad. Praha 1979.

<sup>86</sup> 1 K 2, 3-7. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad. Praha 1979.

## 2.2 Esoterické nauky o Sofii

Pojem Sofie je propojen i s esoterickým učením, které se vyvíjelo v křesťanství ve vztahu k mystickým zkušenostem. Pokud se chceme věnovat esoterickým naukám, které ovlivnily učení sofiologů, nejprve si musíme ujasnit pojmy „esoterismus“, „gnóze“, „mysticismus“ a „teosofie“.

Přestože termín „esoterismus“ je dnes používán ve vztahu k okultismu<sup>87</sup>, magii či kabale, v antice měl význam nauky, která byla určena žákům zasvěceným do dané problematiky. Naopak „exoterické“ učení mohlo být předáváno lidovým masám. Antoine Faivre přidává další podobnosti k těmto dvěma protikladům a mimo jiné připodobňuje protiklad esoterický – exoterický ke dvojici symbol – alegorie.<sup>88</sup> Umberto Eco se věnoval rozdílu mezi symbolem a alegorií, které byly používány jako synonyma až do doby romantismu:

„Moderní západní tradice je už zvyklá rozlišovat alegorizmus od symbolizmu, ale to odlišení je dosti pozdního data, začíná se prosazovat až s romantizmem, v každém případě ve slavných Goetheho aforizmech (*Maximen und Reflexionen*): (...) Klasický a středověký svět naopak chápaly ‚symbol‘ a ‚alegorii‘ jako synonyma. Příklady se táhnou od Filona a gramatiků jako Demetrius, od Kléménse Alexandrijského po Hippolyta Římského, od Porfýria po Dionýsia Areopagitu, od Plótina po Iamblicha, kde je termín symbol používán také pro didaskalická a konceptualizující zobrazení, kterým se jinde bude říkat alegorie.“<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Termín „okultismus“ byl vymyšlen v 19. století. A. Faivre „L'esoterismo cristiano dal XVI al XX secolo.“ In: H.-Ch. Puech, *Esoterismo, spiritismo, massoneria.*, s. 79.

<sup>88</sup> A. Faivre „L'esoterismo cristiano dal XVI al XX secolo.“ In: H.-Ch. Puech, *Esoterismo, spiritismo, massoneria.*, s. 79.

<sup>89</sup> U. Eco, *O literatuře*, s. 137-138.

Ruští symboličtí básníci používali symbolů právě k vyjádření mystických zkušeností, které nelze vymezit pojmy. To platilo i pro symboly vyjadřující věčné ženství, které bylo analogicky propojeno například s modrou barvou, stříbrem, či bílou lilií.

Také Berd'ajev vysvětluje rozdíly mezi dvojicí esoterický – exoterický, tentokrát ve vztahu k mysticismu a křesťanství: „Rozdíl mezi esoterickým a exoterickým skutečně existuje a je věčný, mluví o něm i apoštol Pavel. Křesťanství může být pochopeno jako tajemství i jako něco docela vnějšího. Esoterický prvek se v křesťanství téměř kryje s mystickým. Křesťanští mystikové byli skutečnými esoteriky. (...) Rozdíl mezi esoterickým a exoterickým je relativní. Esoterismus má hájit skrytou pravdu a tajemství před profanací a nepochopením převládajícího smýšlení většiny lidí, kteří nejsou schopni tuto pravdu a toto tajemství pojmout.“<sup>90</sup>

Mystický prožitek je základem náboženské zkušenosti a je i základem jakékoli tvorby. „Pokud slovo ‚mystika‘ pochází od slova ‚tajemství‘, musí být mystika pokládána za základ náboženství a pramen tvůrčího pohybu v náboženství. Z bezprostředního a živého setkání s nejvyšším tajemstvím se rodí náboženská zkušenost.“<sup>91</sup>

Musíme mít ale jasno v rozdílech mezi duševním prožíváním a mystickým propojením duše s duchem. Berd'ajev proto upozorňuje, že mystika nemá nic společného s psychologismem, neboť nemá duševní povahu, ale duchovní:

„Mystika není žádný rafinovaný psychologismus, nejsou to žádné iracionální duševní prožitky, není to nějaká hudba duše. A křesťanské náboženství se právem bouří proti takovému pochopení mystiky. Psychologismus

---

<sup>90</sup> N. Berd'ajev, *Filosofie svobodného ducha 2*, s. 109-110.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 67.

konce 19. a počátku 20. století je neslučitelný se smyslem mystiky, stejně jako je neslučitelný s jakýmkoli smyslem. Nebereme-li však ohled na soudobé literární výtvořy, ale jen na věčné a klasické vzory mystiky, musíme především uznat, že mystika není v podstatě duševní, nýbrž duchovní, není psychologická, nýbrž pneumatická. V mystické zkušenosti člověk vždy vychází ze svého uzavřeného duševního světa a dostává se do styku s duchovním prazákladem bytí, s božskou skutečností.<sup>92</sup>

Solovjov upozornil na rozdíly mezi mystikou a mysticismem: „Pojmy mystika a mysticismus je třeba přesně rozlišovat. Mystika je přímý a bezprostřední vztah našeho ducha k transcendentálnímu světu, zatímco mysticismus je reflexe rozumu o tomto vztahu.“<sup>93</sup>

Je také třeba rozlišit mezi mystikou a magií, protože mezi těmito dvěma termíny dochází často k zaměňování: „Mystika je ze své podstaty duchovní, magie naopak naturalistická. Mystika je společenství s Bohem, magie se naopak pojí s duchy přírody, s jejími elementárními silami. Mystika je sféra svobody, k magii naopak patří nutnost. Mystika je pasivní a kontemplativní, magie naopak aktivní a agresivní. Magie učí o skrytých silách v přirozenosti člověka i světa, nikdy však nepronikne k božským základům světa. Mystická zkušenost naopak představuje duchovní osvobození od magie přirozeného světa.“<sup>94</sup>

Pokud se vrátíme k pojmu esoterický, Faivre charakterizuje esoterika jako myslitele, který se soustřeďuje na tři body: **analogii**, **teosofii** a **vnitřní církev**.

**Vnitřní církev** není organizovaná právní instituce, nýbrž je to výraz pro duchovní jednotu, což ale neznamená protiklad vůči církevní instituci.

---

<sup>92</sup> N. Berdajev, *Filosofie svobodného ducha 2*, s. 68.

<sup>93</sup> V. Solovjov, *Filosofické základy komplexního vědění*, pozn. 10, s. 30.

<sup>94</sup> N. Berdajev, *Filosofie svobodného ducha 2*, s. 69.

Přestože tento protiklad existoval, byl pouze reakcí na nepochopení komplementarity vnitřní a vnější církve: „Reakce na přehánění chápat církev jako ‚instituci‘ se silně projevuje na začátku minulého století ve prospěch volného spojení v lásce. Nebylo snadné udržet správnou rovnováhu mezi tímto dvojitým aspektem. Evdokimov se nedávno pokusil formulovat situaci takto: ‚Vedle forem ‚institucionálních‘ máme také formy, vzniklé z událostí‘. Zásadně nesmíme nikdy stavět proti sobě nebo oddělovat dvojitý aspekt téže milosti: doplňují se. Instituce má kořeny v překypujícím zdroji Ducha a událost se děje pouze v rámci církevní instituce.“<sup>95</sup>

**Analogie** (z řeckého *ana logon*, správný poměr, shoda vztahů, lat. *proportio*)<sup>96</sup> je zákon, podle kterého fungují vztahy uvnitř živé přírody: ducha věcí můžeme zachytit za pomoci magie a poznání světa, ve kterém věci podobné na sebe vzájemně reagují. Ve vědeckém jazyce Řeků analogie vyjad-

---

<sup>95</sup> Špidlík cituje P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris 1959, s. 186. T. Špidlík, *Ruská idea: jiný pohled na člověka*, s. 118.

<sup>96</sup> Termín „analogie“ má více významů. Ve *Filosofickém slovníku* Lubomír Valenta popisuje **analogii** jako „termín užívaný převážně ve věd. metodologii, v teorii modelování, v sémantice a logice (zvl. v teorii relací). V současnosti proniká i do teorie symbolů (srovnávací mytologie, lit. a jazykovědná komparatistika) a do fil. teorií poznání, založených na podobnosti nebo srovnání (zvl. v epistemologii a v ontologii; analogia entis). (...)“ V náboženské filosofii poznání (ve scholastice a novotomismu) byl užíván termín **analogia entis** (z lat. analogie bytí, přesněji jsoucná), jehož použití popisuje Břetislav Horyna: „Ontologické rozdílnosti mezi bytím (přirozeným světem stvořených věcí) a jsoucнем (jednotě všeho existujícího v Bohu) odpovídá noetický dualismus; prostřednictvím bytí je člověku přístupné poznání světa konečných stvořených věcí, zatímco poznání nekonečného jsoucná je možné jen analogicky, připodobněním se stvořeným bytím. Analogicky lze ovšem stvrdit pouze fakt existence nekonečného jsoucná, nikoli adekvátnost jeho dovozovaných atributů. A. e. tedy neumožňuje získat přesnou představu o božském jsoucnu a jeho vlastnostech (*conceptus proprius*), avšak protože mezi vrstvou nekonečného jsoucná a konečného bytí existuje jednota, založená na stvořenosti bytí, lze na ní stavět analogické vědění o Bohu. Ten jako zcela svrchovaná jednota jsoucná zůstává tajemstvím, poznání jeho existence je ale podle a. e. racionálně dostupné.“ *Filosofický slovník*, s. 20-21.

řovala matematickou proporci.<sup>97</sup> U Platóna došlo k pokroku, jelikož začal vidět podobnosti vztahů mezi věcmi a matematickými entitami.<sup>98</sup> Bůh se postupně odkrývá v přírodě, tedy esotericky poznávat svět znamená poznávat Boha. Proto věda získává i náboženský charakter. Petr Pokorný popisuje analogický způsob vyjadřování ve formě metafory, tzv. analogickou řeč, která se odlišuje od běžné popisné řeči a často je používána v náboženské oblasti. Analogická řeč „vyjadřuje vztahy, které popisným způsobem nelze vyjádřit, většinou ty, které se týkají základních problémů člověka v dějinách a v kosmu.“<sup>99</sup>

**Teosofie**<sup>100</sup> klade důraz na zákon analogie a pohybuje se mezi hledáním významů čísel, interpretacemi Písma a čistou mystikou.

V knize *Filosofie svobodného ducha* N. Berd'ajev používá termín teosofie pro vyjádření božské moudrosti. Teosofická tradice má své kořeny v antice a nalezneme ji u Hérakleita a Platóna a později u Plótína. Dále prochází celými dějinami křesťanství, kabalou a ovlivnila i křesťanskou mystiku. Za prvního křesťanského teosofa a prvního představitele pravé křesťanské gnóze je Berd'ajevem považován apoštol Pavel, za nímž následují Klement Alexandrijský a Órigenés. Teosofii nalezneme i v díle Dionysia Areopagitského, Mistra Eckharta, Jakoba Böhma, Franze Baadera a Vladi-

---

<sup>97</sup> Losev používá termín „proporce“ ve významu shodnosti dvou nebo více číselně vyjádřených kvalitativních poměrů.“ A. F. Losev, V. P. Šestakov, *Dějiny estetických kategorií*, s. 16.

<sup>98</sup>Eudoxos navázal na svého učitele Platóna tím, že během svého působení v Platonově Akademii vytvořil teorii proporcí. K. Devlin, *Jazyk matematiky*, s. 32.

<sup>99</sup> P. Pokorný, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 262.

<sup>100</sup> Faivre cituje německého historika W.-E. Peuckerta (1895-1969), aby poukázal na rozdíl mezi teosofií a pansofií: zastávce pansofie míří od věcí k Bohu, zatímco teosof jde od Boha ke konkrétní přírodě. A. Faivre, *L'esoterismo cristiano dal XVI al XX secolo*. In H.-Ch. Puech, *Esoterismo, spiritismo, massoneria*, s. 80.

míra Solovjova. Teosofická kontemplace v sobě propojuje filosofii a náboženství.<sup>101</sup>

A. Faivre uvedl příklady hlavních témat, kterými se zabývají teosofové: emanace, prvotní pád, androgynie, Sofie, reintegrace. Tato témata jsou spojená s askezí, během které je praktikována alchymie nebo teurgie. Tímto se teosofie liší od gnosticizmu monistického typu, který klade větší důraz na prostředníky mezi Bohem a člověkem.<sup>102</sup> Učení teosofů ale nemusí být učení esoterické povahy ve všech zemích. Například právě idea Sofie – Božské Moudrosti je esoterická na Západě, zatímco na křesťanském Východě se stala běžným pojmem otevřeným všem.

Při svém teoretickém zpracování Sofie byl V. Solovjov ovlivněn křesťanským esoterismem, zvláště gnosticizmem, kabalou a J. Böhmem. Berd'ajev zařadil Solovjova mezi křesťanské gnostiky, což potvrdil i Merežkovskij, který ale tím nechtěl zdůraznit, že by se Solovjov stal heretikem ve vztahu k pravoslavné církvi, nýbrž že se Solovjov přiblížil k náboženství přes medi-

---

<sup>101</sup> Berd'ajev nezařazuje do křesťanské teosofie Blavatskou a Steinera, které kritizuje pro jejich racionalismus: „Soudobá teosofie nese nesmazatelné známky oné racionální doby, v níž vznikla. Byla to doba triumfujícího naturalismu a evolucionismu, racionalismu a materialismu. Soudobý teosofický proud začínající Blavatskou chtěl hned od počátku vytvořit svérázný duchovní naturalismus a evolucionismus. (...) Překvapivé je, že se teosofie spojuje s těmi nejvulgárnějšími filosofickými proudy a odcizuje se jakékoli důmyslnější a hlubší filosofii. Soudobá teosofie vznikla už jako populární proud, který vůbec nepočítal s nějakou vyšší kulturní úrovní. Obrací se k duším nakaženým evolucionismem, pozitivismem a naturalismem, tedy proudy stojícími hluboko pod soudobým filosofickým myšlením a duchovní kulturou. Tím také teosofové často vysvětlují nepřiliš vysokou, vulgariзованou úroveň své literatury. (...) Rostoucí popularita teosofie souvisí s krizí vědy a křesťanství. Je to příznak hluboké neuspokojenosti soudobého člověka a jeho obratu k duchovním věcem.“ N. Berd'ajev, *Filosofie svobodného ducha 2*, s. 107-108..

<sup>102</sup> H.-Ch. Puech, *Esoterismo, spiritismo, massoneria*, s. 80.

taci, intuici a duchovní pochopení, více než přes víru či pragmatické jednání.<sup>103</sup>

Solovjov studoval kabalou, gnosticismus, indické spisy a středověkou filosofii během svého pobytu v Londýně a z této doby byl nalezen jeho diář s modlitbou k Sofii (1875), která jasně odkazuje na kabalistický pojem En-Soph:

„Ve jménu Otce, Syna a Ducha Svatého.

**An – Soph, Jah, Soph – Jah.**<sup>104</sup>

Nevyslovitelným, strašlivým a všemocným jménem zaklínám bohy, démony, lidi a vše živé. Sjednotte paprsky vaší síly, omezte pramen vaší touhy a zúčastněte se mé modlitby: snažme se zachytit čistou holubici Sionu, získejme nejčistější perlu Ofiru, a ať se spojí růže a lilie v údolí Šaronu.

Přesvatá, Božská Sofie, esenciální obraze krásy a radosti transcendentního Boha, jasné tělo věčnosti, duše světů a jediná královno všech duší,

---

<sup>103</sup> Maria Carlson, „Gnostic Elements in the Cosmogony of Vladimir Soloviev“. In: J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson, *Russian Religious Thought*, s. 49-50.

<sup>104</sup> Termín An-Soph je Solovjovem označován termínem Ein-Sof ve francouzském článku „Sophie“. Stejný termín Solovjov transliteroval do ruštiny jako én-sof ve spise *Filosofskije načala celnovo znanija*. Kornblatt vysvětluje, že tímto termínem je označen transcendentní Bůh z kabaly a termín Jah se vztahuje k jednomu ze jmen Boha vyjádřeného v Bibli a stejným termínem jsou označovány i sefirot, neboli manifestace chochmy (moudrosti). Solovjov si pohrává s hebrejským významem slova soph-konec a jah-chochma. Spojení Soph-Jah odpovídá Svatému Duchu a zároveň vyjadřuje hranici Boha, který se proměňuje ve třetí hypostázi: „The entry begins ‚In the name of the Father and Son and Holy Spirit‘; and it continues, using Latin letters ‚An-Soph, Jah, Soph-Jah.‘ ‚An-Soph‘ clearly refers to the transcendent, unknowable Godhead of Kabbalah: Ein-Sof, which is mentioned by Solov’ev in his 1876 French article ‚Sophie‘, and transliterated into Russian as ‚én-sof‘ in ‚Filosofskie nachala tsel’nogo znaniia‘ (1877). *Jah* is one of the many biblical names of the one God, the discussion, arrangement, and interpretation of which form the core of speculative Kabbalah. The name is usually associated with the *sefirah*, or divine manifestation of, Hokhmah (wisdom). Solov’ev then, in a technique reminiscent of the worldplay of Kabbalah, derives ‚Sophia‘ from the union of *Soph*, meaning *end* in Hebrew, and *Jah*. ‚Soph-Jah‘ corresponds to the Holy Spirit in the first line of the prayer’s invocation, and Solov’ev thus makes ‚the end of God‘ into the third divine hypostasis.“ J. D. Kornblatt, *Solov’ev’s Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah*, s. 487-496.



s nevyjádřitelnou hloubkou a milostí tvého prvorozeného syna a milovaného Ježíše Krista, úpěnlivě tě prosím: sestup do vězení duše, osvětli naši temnotu tvými paprsky, ohněm lásky roztav okovy našeho ducha, daruj nám světlo a vůli, zjev se nám viditelným a esenciálním obrazem, sama se vtěl do nás a do světa, abys obnovila plnost věků, tak aby hlubina mohla být vymezena a Bůh mohl být celý ve všem.<sup>105</sup>

Tato modlitba je důležitým důkazem toho, že i u zakladatele ruské sofiologie lze nalézt gnostické a kabalistické odkazy, které se budou nadále odrážet v Solovjovových básních<sup>106</sup>, přestože budou propojeny s odkazem křesťanství.

Solovjov byl ovlivněn jak gnostickou kosmologií a koncepcí gnostické Sofie, tak i kabalistickým světem eónů – termín, který nalezneme i u Bulga-

---

<sup>105</sup> К. В. Моцул'ский, *Vladimir Solovjev. Žizň i učenie*. s. 118.

(An-Soph je zde chybně napsáno jako Al-Soph. Pozn. autorky)

«Во имя Отца и Сына и Св. Духа.

Ал – Soph, Jah, Soph – Jah.

Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов, людей и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей: да возможем уловить чистую голубицу Сиона, да обретем бесценную жемчужину Офира, и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской.

Пресвятая, Божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченною и благодатию первого Сына Твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю Тебя: Снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш своим сиянием, огнем любви расплавь окovy духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мире, восстанавливая полноту веков, да покроется глубина пределом и да будет Бог все во всем».

<sup>106</sup> Například *Pěsnia Ofitov* (Píseň Ofitů), která se nachází v příloze, je typickou Solovjovovou básní s gnostickou symbolikou.

kova<sup>107</sup>. Podíváme se proto blíže na gnostické a kabalistické proudy, které zanechaly odkaz v myšlení ruských sofiologů.<sup>108</sup>

## 2.2.1 Gnosticismus

Gnosticismus ovlivnil další vývoj koncepce Sofie v západním křesťanství, jelikož začala být považována za heretickou představitelku pohanského učení gnostiků, kteří působili v prvních dvou stoletích našeho letopočtu. Ženský princip je v gnózi natolik důležitý, že někteří badatelé v něm vidí předpoklad ke vzniku gnóze: „Mnoho badatelů klade vznik gnóze až tam, kde se objevuje ještě i ženská postava, většinou ta, která jako Moudrost (Sofia) nebo Duch vstupuje do jednotlivých lidí, posílá jim nebeské posly a přivádí je tak k pravému poznání. Někdy je toto ženské božstvo nepřímě zodpovědné za vznik hmotného světa a tímto způsobem napravuje svou vinu (valentinská gnóze).“<sup>109</sup>

Mezi gnostiky jsou zařazováni příslušníci různých sekt, například simonité, valentiniánci, karpokratiánové. Právě sektě valentiniánců Solovjov věnoval heslo v encyklopedii Brockhaus-Efron, ve které najdeme i Solovjovovo vypracování hesla „gnosticismus“.

Slovo „gnóze“ neboli **poznání** bylo použito prvními Otcí křesťanské církve – Órigénem, Klementem, Eirénaiem – pro označení příslušníků gnostických sekt, kteří nabyli „gnóze“ pouze domnělé, v protikladu k pravé gnó-

---

<sup>107</sup> Například v knize *Svět nevěčernyj* Bulgakov poukazuje na to, že všechny úkoly ekonomie jsou částí plánu tohoto světa neboli aktuálního eónu. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, s. 403.

<sup>108</sup> Kapitola o gnosticismu je zaměřena pouze na odkazy pramenů existující před objevem „knihovny“ v Nag Hammadi v roce 1945, jelikož nikdo ze zmíněných sofiologů nebyl ovlivněn egyptskými objevy z této doby.

<sup>109</sup> P. Pokorný, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 58.

zi křesťanské.<sup>110</sup> Zjevení je pro gnostika podstatou jeho poznání, konkrétně se jedná o poznání sebe sama a podstaty svého pravého bytí, a víra je postavena na nižší stupeň.

Dalším charakteristickým rysem gnostiků je základní **dualismus**<sup>111</sup>, který vede k antikosmismu. To byl i jeden z důvodů, proč se Solovjov stavěl kriticky ke gnosticismu. Záchrana světa je jedním z hlavních bodů Solovjovovy filosofie, zatímco v hesle „gnosticismus“ Solovjov zdůrazňuje, že gnosticismus „nezná ‚nové nebe a novou zem‘; oddělením vyššího duchovního elementu svět navždy zůstává ve své konečnosti a oddělenosti od Boha“.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Petr Pokorný poukazuje na rozdíly mezi pojmem „gnósis“ a „gnosticismus“: „(...) gnósis byl řecký výraz pro poznání, ať už šlo o poznání intelektuální (rozumové) nebo intuitivní (dosažené ve zvláštním vytržení, extázi). U některých řeckých myslitelů se obě tyto stránky těžko odlišují. Gnostikos (gnostik) byl podle Platóna a platónské tradice člověk s vzhledem do podstaty věcí, ideální filozof a politik. Gnósis a gnostikos nebyly zprvu technické termíny označující gnostické hnutí a jeho stoupence. Gnósis znamenala původně právě jen základní akt duchovního poznání a výraz gnostikos označoval ty, kdo takového poznání nabyli. Klémens z Alexandrie pokládal pravé poznání za dovršení křesťanské víry, a naopak mnoho přívrženců gnostického poznání se přitom ‚gnostikoi‘ nenazývalo. (...) Od třetího století se gnose začala v křesťanské mluvě stávat sama o sobě záporným pojmem, označením bludného učení. Jiné je to s pojmem gnosticismus, který začali pro rozvinuté křesťanskognostické systémy užívat francouzští učenci v 18. století. V pozadí stála představa, že gnose vznikala jako křesťanská hereze, a když chtěli tehdy známé křesťanskognostické systémy odlišit od všech ostatních skupin, v nichž hrál roli pojem poznání, nazvali je gnosticismem.“ P. Pokorný, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, s. 13-14.

<sup>111</sup> Culdautová nachází původ slova „dualismus“ u religionistů: „Byli to právě religionisté, kteří vymysleli termín dualismus:

- Th. Hyde, *Historia religionis veterum Persorum*, Oxford 1700, vymyslel slovo dualistae, aby označil náboženské směry, jež pokládaly Boha a ďábla za dva souvěčné principy.
- P. Bayle převzal toto slovo do svého článku o Zarathuštrovi.
- Ch. Wolff ve své *Psychologia rationalis* zavedl toto slovo do filosofie, aby jím označil ty myšlenkové směry, jež považovaly duši a tělo za dvě rozdílné substance.“ F. Culdautová, *Nástin gnostické theologie*, s. 24.

<sup>112</sup> Heslo gnosticismus: „Г. не знает "нового неба и новой земли"; с выделением высшего духовного элемента мир навеки утверждается в своей конечности и отдельности от Божества.“

Pro gnostiky je Bůh radikálně transcendentní a hmotný svět je jeho protikladem, zlem a dílem podřízeného boha Demiúrga.

Před gnosticizmem již existovaly i jiné dualistické systémy: dualismus íránský, orfický a Platónův.

Dualismus íránský, zoroastrovský či mazdaický (Zarathuštra) má etický charakter a mocnosti, které mezi sebou bojují a určují dějiny světa, jsou dobrý a zlý bůh.

Dualismus orfický je náboženské učení o spáse člověka, jehož nesmrtelná duše, která je božskou částí, se nachází ve vězení těla, z něhož se musí vymanit za pomoci asketického života. Část orfické nauky ovlivnila Platónovo učení a novoplatoniky 3. – 4. století n. l.

Platónův dualismus je ontologický či metafyzický. Platón staví do protikladu věčný svět idejí a svět fenoménů, jehož časoprostorové protiklady vytvářejí kosmos.

Gnostický dualismus se na rozdíl od řecké prokosmické koncepce, odlišuje právě svým antikosmismem.

„Hans Jonas dokonce mluvil o ‚dualismu antikosmickém a eschatologickém‘. Ten předpokládá:

- radikální distinkci mezi Bohem a světem,
- uzavřený svět, oddělený od božské oblasti propastí či překážkami: nebesy – sférami – hradbami – řekami,
- Boha, jenž není nutně stvořitelem světa,
- Stvoření je připisováno mocnostem, jež sice z Boha vyšly, ale neznají jej,
- což znamená či předpokládá naprosto negativní hodnocení viditelného světa a toho, kdo jej stvořil,
- a označuje jej za Říši zla a temnot,

- předpokládá též identifikaci zla a hmoty, kterou nenalezneme v myšlení zoroastrickém (...),
- opravdový protiklad ve vztazích člověka k Bohu a ke světu. (...);
- předpokládá v duši dvě protikladné síly: jednu pozemskou, druhou božskou, často nazývanou božská jiskra.<sup>113</sup>

Francine Culdautová podotýká, že se jedná o dualismus na monistickém základě: veškerá gnostická antropologie a eschatologie chápe ideu Jednoho za nejdůležitější a vyjadřuje ji termínem *pléróma*.<sup>114</sup>

Mytologické vyprávění má duši pomoci nalézt cestu zpět do duchovního světa. Culdautová popisuje vlivy gnostického mýtu na západní civilizaci:

„Jedná se stále o pokusy osvětlit situaci člověka ve světě, v němž trpí, a říci jasně, co může dělat, aby se odtud dostal. Gnostické mýty udivují obrovitou kreativitou; jsou jedinými opravdu původními mýty, jež se vyskytly v prostoru západní civilizace po mýtech homérského Řecka a před rozkvětem artušovského románu ve 12. století.“<sup>115</sup>

Obecná struktura gnostického mýtu se zakládá na vyprávění o osudu duše, která padla z nebe na zem a zůstala uvězněna ve smyslovém těle. Nejvyšší božstvo poslalo Spasitele, aby z těla vysvobodil „světelné jiskry“ tím, že jim připomene jejich pravý původ a pomůže jim najít cestu zpět. Spasitelova role na zemi dochází naplnění v momentě, kdy „vystoupí před Otce a otevře cestu světelným jiskrám“: „Pro gnostika představuje sebepoznání, vyvolané zjevením, samo o sobě spásu, osvobození, stvořitelskou aktivitu, v níž jde o proniknutí z oblasti kosmu (časové a fenomenální) do ‚eónu‘ (věčného a nečasového).“<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> F. Culdautová, *Nástin gnostické theologie*, s. 25-26.

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 28.

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 10-11.

Jak již bylo zmíněno v předešlé kapitole, také Berďajev rozlišoval mezi pseudo-gnostiky a křesťanskými gnostiky-teosofy, kteří dosáhli gnóze pravého křesťanství.<sup>117</sup>

Septuaginta přenesla slovo *gnósis* ze židovství do křesťanství, když jej použila k překladu pojmu poznání Boha nebo Tóry: „Pavel ho používá, když popisuje pravé náboženství a my ho nacházíme velmi často v prvních křesťanských spisech – v dílech Klementa Římského v Didaché. Klement směřuje k poznání pravého Boha či k nalezení pravého způsobu jak mu sloužit. Souvisí to s rozpoznáním eschatologických tajemství – v judaismu poukazuje na důkladné poznání Zákona, v křesťanství na interpretaci skrytého smyslu Písma, odhaleného v Ježíši Kristu. Pro Klementa Alexandrijského je pravý gnostik exegeta.“<sup>118</sup>

Podle V. Solovjova gnosticismus obsahuje prvky křesťanského učení, ale na rozdíl od křesťanství neuznává jeho dějinnost a křesťanské principy jsou v něm přepracovány na základě pohanské – jak východní, tak helénské – moudrosti. Na druhou stranu právě přijetí křesťanských prvků odlišuje gnosticismus od dalších nábožensko-filosofických fenoménů, jakými byly novoplatonismus a hermetismus.

Další rozdíl mezi křesťanstvím a gnosticismem V. Solovjov vidí v antitezích gnostiků: „Všechny myšlenkové a dějinné prvky, které pronikly do křesťanství, se nacházejí také v gnosticismu, ale pouze v oddělené formě, na stupni antiteze.“<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> N. Berďajev, *Filosofie svobodného ducha 2*, s. 105.

<sup>118</sup> F. Culdautová, *Nástin gnostické theologie*, s. 38.

<sup>119</sup> „Все идейные и исторические элементы, входящие в христианство, содержатся и в Г., но только в разделенном состоянии, на степени *АНТИТЕЗ*.“ Encyklopedie Brockhaus-Efron, heslo „gnosticismus“.

Solovjov klasifikoval učení gnostiků na základě dualistického rozdělení Boha a světa do tří skupin:

1. Gnosticismus egyptského původu – dualismus mezi Bohem a světem zde není tak evidentní. Svět má svůj původ v nevěděni, v oddálení se od božské plnosti a výsledkem je jeho konečnost a nemožnost nového propojení. Demiurg jako stvořitel světa není zlý, ale pouze ohraničený. Mezi hlavní představitele patří Valentin a valentiáni.
2. Gnosticismus syrsko-chaldejského původu – jasný dualismus je vypracován zvláště v kosmologii: svět je zlý a v protikladu vůči božským silám.
3. Gnosticismus pocházející z Malé Asie – gnostický dualismus se projevuje hlavně v náboženských dějinách a do protikladu není kladeno dobré a špatné stvoření, nýbrž dobrý a špatný zákon, mezi starozákonním principem formální pravdy a evangelickým přikázáním lásky. (Markión)

V. Solovjov se zaměřil ve své klasifikaci na gnosticismus egyptského původu a další encyklopedické heslo věnoval Valentinovi a jeho následovníkům. Základ Valentinova systému spatřoval v koncepci absolutní plnosti (*pléróma*) věčného bytí, v níž sídlí eóny. V nedozírných a nepojmenovatelných výšinách se nacházel dokonalý eón, neboli Pra-Počátek, Pra-Otec, Hlubina. Jeho myslí byl eón Mlčení, který je zatím nemyslitelný, nepochopitelný. Pochopitelným se stane až princip všeho – Rozum (Nús), také nazývaný Monogénés, Otec a Počátek všech věcí. Společně s ním byla zrozena i Pravda (Alétheia). Oplodnění jednoho druhým zplodilo další eóny: Logos a Život, z nichž se dále zrodil Člověk a Církev (Ekklésia).

Čtyři páry neboli syzygie (z řec. dvojice, pár) jsou základní oktoadou, ze které pochází dalších 22 eónů: z Logu a Života vzešlo deset eónů, z Člověka a Círky dalších dvanáct eónů.

Všech 30 eónů vytváří plnost absolutního bytí (Pléróma). Poslední z třiceti eónů je ženský eón Moudrost (Sofie). Moudrost zahoří touhou poznat Hlubinu, která je nepoznatelná. Hranice jí zabránila porozumět Hlubině přímo a vypudila Moudrost. Omyl Moudrosti uvedl do pohybu proces stvoření.

Hlubina a Nús zplodili další dvojici: Krista a Svatého Ducha, kteří měli proměnit pléróma v konečnou dokonalost. Eón Kristus a Svatý Duch byli vysláni za Moudrostí, aby ji mohli předat vědomí své pravé podstaty a tak ji zbavit vášně.

## 2.2.2 Kábala

Dalším esoterickým proudem, tentokrát navazujícím na židovskou tradici a mystiku, byla kábala. Zpočátku byla kábala předávána pouze ústně, což vyjadřuje i význam hebrejského slova *kabbala*, tedy „tradice“, „ústní podání“. V encyklopedickém slovníku Brockhaus-Efron Vladimír Solovjov odpovídal za filosofickou sekci a jedním z hesel, které napsal, bylo i heslo „kábala“.<sup>120</sup> Přestože si byl Solovjov vědom různorodosti názorů na vznik kabaly, sám nacházel její stopy v Novém zákoně a ve starších částech Talmudu obsahujících svědectví o existenci židovské teosofie již v období narození Krista. Solovjov vidí v kabale propojení židovského náboženského myšlení s babylónsko-perskou magií a teosofií.

---

<sup>120</sup> Původní heslo v celé verzi je vloženo do příloh.



Jako hlavní spisy spekulativní kabaly Solovjov uvádí *Sefer Jecira* (Kniha stvoření)<sup>121</sup>, *Zohar* (Záře) a *Bahir*.<sup>122</sup>

Mysticko-esoterický traktát *Sefer Jecira*, neboli „Kniha stvoření“, je krátká kniha o šesti kapitolách, která vznikla pravděpodobně mezi 6. a 9. stoletím.<sup>123</sup> Na rozdíl od předešlých spisů židovské tradice, *Sefer Jecira* neobsahuje téměř žádné citace biblických textů a jeho hlavní myšlenka je vyjádřena spekulacemi o hebrejské abecedě; s nimi je spjata koncepce reflektující vztahy mezi fyzickou realitou člověka a jeho vazeb se světem a kosmickými silami.

V tomto spise bylo poprvé použito pojmu sefirot (od *safar* – počítat), kterým je vyjádřena vláda Boha nad světem. Bůh se začíná projevovat ve svých tvůrčích silách a sefirot se stal archetypem veškerého bytí.

Kabala vznikla v křesťanských zemích, ve 2. polovině 12. století v Provinci se stala historickým fenoménem<sup>124</sup> a ve 13. století přešla do Španělska, kde dosáhla své klasické podoby.

---

<sup>121</sup> G. Scholem vidí *Knihu stvoření* (*Sepher Jezira*) jako nejstarší text „židovsko-spekulativního myšlení, na které, jako na svou autoritu, se často důrazně odvolávali jak racionalističtí filozofové středověku, tak i kabalisté a které, aniž by vlastně bylo kabalistické, poskytovalo myšlení židovských mystiků nepochybně více jeho fundamentálních pojmů a představ.“ G. Scholem, *Kabala a její symbolika*, s. 88.

<sup>122</sup> V příloze se nachází v původním jazyce heslo „kabala“ vypracované V. Solovjovem.

<sup>123</sup> Stále není jasné přesné určení místa a doby, ve kterém „Kniha stvoření“ vznikla. Zatím se badatelé shodují na období mezi dokončením babylónského Talmudu (počátky 6. století) a druhou polovinou 7. století. G. Busi, *La Qabbalah*, s. 46.

<sup>124</sup> „Provence v období mezi lety 1150 a 1250 byla nejen centrem vrcholně středověké kultury, ale byla ovládána i náboženskými proudy gnosticizujícího charakteru, které se šířily přes Balkán a horní Itálii až do jižní Francie. Na křesťanské půdě vznikla hnutí valdenských, katarů a albigenských. Provensálské židovství stálo ve 12. a 13. století na kulturním vrcholu. Zvláště významná byla škola v Narbonne. Kromě toho působila v této době rodina Tibonovců, kteří svými hebrejskými překlady zprostředkovali aškenazskému a italskému kulturnímu okruhu arabsky psaná díla židovských náboženských filosofů a islámských filoso-

První kabalistický spis *Bahir*<sup>125</sup> vznikl v jižní Francii kolem roku 1180 a přibližně do roku 1300 se stal klasickým dílem kabaly. Poté byl vystřídán pseudoepigrafním a podrobnějším spisem *Zohar*.

*Bahir* vychází z Midraše ke knize Genesis, avšak v textu nalezneme i mytologický podklad. Mytická struktura textu je založena na vyprávění o Božím stromu, který je zároveň stromem světů a stromem duší.

Emanační představy zde nejsou novoplatónského původu, nýbrž mytického charakteru, kterým je vyjádřena nauka o stromě s deseti sefírami. Bůh působí kosmickými silami, kterým umožňuje proudit uvnitř kosmického stromu, později nazvaného „vesmír“. Se stromem je spojená i moudrost, která je uvedena v 85. kapitole: „A čím je [tento] strom, o kterém jsi mluvil? Řekl mu: Všechny boží síly jsou [uloženy] jedna nad druhou a podobají se stromu: jako strom přináší ovoce díky vodě, tak rozmnožuje i Bůh skrze vodu síly tohoto stromu. A co je boží voda? To je *chochma* (moudrost).“<sup>126</sup>

Na konci 13. století ve Španělsku vzniklo nejdůležitější dílo španělské kabaly – kniha *Zohar*, neboli „Kniha záře“. Autorem této nesystematické knihy je Moše di León, ale v knize je popisován život legendárního rabiho Simona bar Jochaie, tanaity ze 2. století, jemuž bylo připisováno autorství knihy *Zohar*, proto je tento spis pseudoepigrafní. Kniha *Zohar* začala být pokládána za svatou a měla velký vliv na filosofickou a rabínskou literaturu až po vyhnání Židů ze Španělska.

---

fů. Židovství, které se takto zajímalo o duchovní dění vzdělaného světa, muselo být přirozeně ovlivněno i náboženskými proudy ve svém bezprostředním okolí. Bylo to zřejmě obnovné hnutí valdenských a gnosticizující nauky katarů, které učinily provensálské židovství vnímavým pro mystické a asketické impulsy, jež mu zprostředkoval aškenazský chasidismus.“ K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků*, s. 192-193.

<sup>125</sup> Kniha je pojmenovaná podle hebrejského slova *bahir*, „světlý, jasný, zářivý“ v prvním biblickém citátu z Jb 37,21. K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků*, s. 193.

<sup>126</sup> K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků*, s. 193.

Boží podstata je v knize *Zohar* vysvětlována z dvojího pohledu: na jedné straně je Bůh dokonale transcendentní a je pro něj použit termín *En Sof* („Nekonečný“), na druhé straně se Bůh zjevuje i ve stvoření jako osobní Bůh, ke kterému se člověk může obracet svými modlitbami.

Pojem „En sof“ je ovlivněn novoplatonismem a vyjadřuje podstatu Boha, který je absolutně dokonalý, nerozdělený a meditaci nepřístupný: „Až k ‚En sof‘, ve kterém je každé spojení, každá jednotka a dokonalost v takové skrytosti, jakou nelze pochopit ani poznat, ve kterém je založena vůle všech vůlí. ‚En sof‘ je zcela nepřístupný k poznání, nelze u něho zjistit ani konec, ani počátek.“<sup>127</sup>

Přestože je „En sof“ transcendentní, vychází z něho činnost, kterou kabalisté zkoumají ve vztahu ke stvoření. V *Zoharu* Bůh tvoří z ničeho, ale toto „nic“ je „něco“: je prvním projevem Boha. Proto „Nic“ získává pozitivní charakter a stává se první sefirou „Keter“ (Koruna), která spojuje transcendentní „En sof“ s tvůrčí silou boží, zjevující se v sefirách. „Keter“ vytváří počátek a konec, ale až druhá sefira „chochma“ (moudrost) se stane jakýmsi prabodem, z něhož dochází k přechodu on „ničeho“ k bytí.

Přestože pojem sefira pochází z „Knihy stvoření“, v kabale získal nový význam:

„Pod vlivem novoplatónské filosofie se sefiry staly prostředníky a kořeny vší existence v Bohu, aniž by však zcela ztratily svůj původně mytologický charakter dynamických sil. V *Zoharu* je možno tento termín s výjimkou pozdějších míst sotva najít. Namísto označení ‚sefirot‘ tu nastupují jiné symbolické výrazy. S pojmy ‚záře‘, ‚světla‘, ‚utváření a rýhy‘ jsme se již setkali. Kromě nich tam nacházíme ještě: slova, výroky, koruny, stupně,

---

<sup>127</sup> *Zohar*, II, 239a. Citováno dle: K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků*, s. 199.

aspekty, vlastnosti, principy, jména, síly, emanační stupně, světy, strany, nebeskou klenbu, sloupy, barvy, brány, šaty a jiné.<sup>128</sup>

Emanace sefir, které jsou také vyjadřovány termínem „stupeň“, není totožná s emanací popisovanou novoplatoniky. Na rozdíl od novoplatoniků se zde nejedná o statickou hierarchii stupňů mezi Bohem a stvořením, nýbrž o dynamické síly, které jsou mezi sebou propojeny a tyto „stupně“ se nacházejí uvnitř Boha, od něhož jsou všechny sefiry stejně vzdáleny. Sefiry jsou propojeny kanály a uvnitř božského organismu se pohybují směrem nahoru a dolů v protikladných „manželských“ párech.

Seznam názvů sefir, který nalezneme v *Zoharu*, je následující<sup>129</sup>:

1. **Keter** (Koruna) – jako původce aktu boží vůle je také nazývána „vůle“, spojuje En sof s Adamem kadmonem (je korunou, ale ne částí jeho těla).
2. **Chochma** (Moudrost) – je počátkem aktu, ve kterém Bůh skutečně vystupuje sám ze sebe, ale může být vnímána pouze prostřednictvím třetí sefiry. Je všeobecný plán výstavby kosmu.
3. **Bina** (Porozumění).<sup>130</sup>
4. **Chesed** nebo **Gedulla** (Milost nebo Velikost).
5. **Din** nebo **Gevura** (Soud nebo Síla).

---

<sup>128</sup> K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků*, s. 200.

<sup>129</sup> Seznam je převzat ze Schuberta, ale odpovídá seznamu, který nalezneme v hesle „kabala“ vypracovaném V. Solovjovem.

<sup>130</sup> V *Zoharu*, I, 246b nalezneme tento popis třetí sefiry Biny: „Myšlenka je počátkem všeho. Protože to však je jen myšlenka, je ještě v nitru, je ještě skrytá a neznámá. Když se však tato myšlenka dále rozvíjí, přichází k místu, kde dlí duch. Když k tomuto místu dojde, nazývá se ‚Bina‘ a není už tak skrytá jako předtím.“ K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků*, s. 203.

6. **Tiferet** nebo **Rechamim** (Nádhera nebo Slitování) – zobrazována kmenem stromu nebo tělem Adama kadmona. Tiferet je také vykládán jako „strom života“.

7. **Necach** (Věčnost).

8. **Hod** (Sláva).

9. **Jesod** nebo **Caddik** (Základ nebo Spravedlivý).<sup>131</sup>

10. **Malchut** (Království) – zde působí všechny síly vyrovnaně na spodní formy. Symbolizován „stromem poznání“.<sup>132</sup> Je počátkem forem bytí.

Jména sefir Chochma a Bina pocházejí z Př 3, 19, zbývající sefiry, kromě Jesod, z 1Pa 29, 11.<sup>133</sup>

V *Zoharu* se již začíná znázorňovat strom sefir i postavou původního nebeského člověka, pro kterého Solovjov použil kabalistický pojem *Adam kadmon*. Poslední sefira Malchut je také ztotožňována se „šechinou“ – matkou nižších světů a ve vztahu k hořejší šechině „Bině“ se Malchut také nazývá „dolejší šechina“. Zatímco šechina v talmudské literatuře a nekabalistickém rabínském židovství představuje Boha ve své všudypřítomnosti a aktivitě ve světě, v kabale je naopak popisována ve své autonomii a jako jeden z aspektů Boha, a nakonec je i ztotožněna s mystickou Ekklesií Izraele.

Solovjov ztotožnil hebrejskou chochmu s řeckou Sofií a s její biblickou personifikací ženského principu.<sup>134</sup> Chochma zpočátku zůstává pro Solo-

---

<sup>131</sup> „Devátá sefira, *Jesod*, je často nepokrytě falickou symbolikou popisovanou tvůrčí plodivou silou, je ‚základem‘ všeho živého, skrze nějž je zaručeno a usku-tečňováno *hieros gamos*, posvátné spojení mužských a ženských sil.“ G. Scholem, *Kabala a její symbolika*, s. 97.

<sup>132</sup> Malchut jako „strom poznání“ byl hříchem rozdělen od Tiferet – „stromu živo-ta“. Tímto se „strom poznání“ proměnil ve „strom smrti“. K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků*, s. 204.

<sup>133</sup> K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků*, s. 201.

vjova stvořením Boha a až později se stane božskou hypostází.<sup>135</sup> Solovjov chápe Moudrost jako emanaci Boha, proto v jeho interpretaci Sofie můžeme shlédnout podobnosti se světem sefirotů.

Studiu *Zoharu* se Solovjov věnoval pravděpodobně během svého pobytu v Londýně.<sup>136</sup> V jeho erotickém pojetí androgyna nalezneme podobnosti s mýtem šechiny, která umožní lidskému světu návrat do božského světa. Šechina se stala ženským protějškem lidstva ve svém celku, chápaného jako mužský princip. Solovjov nazývá šechinu různými způsoby: „božská moc a krása“, která se zjevuje všem lidem. V knize *Rusko a univerzální církev* Solovjov ztotožňuje šechinu s malchut, což má význam božího království ve svém projevu. Poslední stupeň božského projevu v kabale je zároveň prvním stupněm lidského zduchovnění a Solovjov dále rozvíjí tento aspekt ve spisech věnovaných teokracii. Propojení člověka s šechinou má tak sociální a politický význam, stejně jako mystický důsledek.<sup>137</sup>

Je důležité poukázat na vlivy esoterických proudů v učení V. Solovjova, protože existují různé názory na původ ruské sofiologie a esoterické proudy nejsou vždy brány dostatečně vážně. Zatímco podle S. Bulgakova je ruská sofiologie shodná s patristickým myšlením, Florovskij a Losskij naopak prohlašují, že zatímco patristika zachovává původní čisté křesťanství, ruská

---

<sup>134</sup> V knize *Rusko a univerzální církev* Solovjov odlišuje chochmu, Sofii, Božskou Moudrost od duše světa, která je otevřená jak principu chaosu, tak božskému Slovu. V. Solov'ev, *Russia e la Chiesa Universale*, s. 190.

<sup>135</sup> J. D. Kornblatt, *Solov'ev's Sophia and the Jewish Kabbalah*, s. 490.

<sup>136</sup> Kromě již zmíněného hesla „kabala“ je Solovjovova znalost kabaly evidentní z předmluvy, kterou napsal v roce 1896 k článku Davida Gintsburga *Kabala, mističeskaja filosofija evrejev*. Viz: J. D. Kornblatt, *Solov'ev Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah*, s. 488.

<sup>137</sup> „In Kabbalah the last stage of divine manifestation is the first stage of human spiritualization, and Solov'ev develops this very aspect of Malkhut in his writings on theocracy. Thus, man's union with Shekhinah for Solov'ev has social and political, as well as mystical ramifications.“ In J. D. Kornblatt, *Solov'ev Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah*. Slavic Review 1991, č. 50, s. 493.

sofiologie je založena na německém idealismu, což znamená návrat k pohanské řecké filosofii.<sup>138</sup>

Z německých myslitelů měl význačný vliv na Solovjova Jakob Böhme, který svým učením navázal na židovskou kabalou.

### 2.2.3 Jakob Böhme

Téma Sofie nemělo své místo v západní teologii ani během středověku ani v období reformace. Přesto v tomto období existovaly prvky, které jsou pro sofiologii charakteristické: osobní spasení, milost, víra, antropologie ve vztahu ke kosmologii. Kniha *Zohar* později ovlivnila Jakoba Böhma (1575 – 1624) a jeho *Christosophia oder Weg zu Christo*, ve které nalezneme mystický dialog mezi Ježíšem a Sofií.<sup>139</sup>

V 17. století se právě s Jakobem Böhmem začala rozvíjet koncepce Sofie na Západě, která nevycházela z východní tradice. J. Böhme a Mistr Eckhart jsou předchůdci úvah o Sofii, na které později navázali i ruští sofiologové. Kromě zmíněných německých myslitelů měl Böhme vliv i v Anglii, zvláště na sofiologii Pordage. Na konci 18. a počátkem 19. století přešly i do Ruska prostřednictvím zednářů myšlenky J. Böhma a J. Pordage, kteří byli přeloženi do ruštiny, přestože byli cenzurou zakázáni. S. Bulgakov zdůrazňuje, že tito autoři neměli vliv na moderní ruské myšlení o Sofii, které má své kořeny ve svaté tradici východní Církve,<sup>140</sup> V. Solovjov byl nicméně těmito autory ovlivněn během svých londýnských studií v British Museum a

---

<sup>138</sup> V eseji *The Crisis of German Idealism* Florovskij se věnuje tématu nemožnosti sjednocení mezi německým idealismem a křesťanstvím. M. Sergeev, *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii, and Berdiaev*, s. 118.

<sup>139</sup> T. Palamidessi, *Le basi della teologia sofianica*, s. 15.

<sup>140</sup> S. N. Bulgakov, *Sophia, the Wisdom of God*, s. 7.

podle Kornblattové Jakob Böhme byl nejbližší Solovjovovu mysticismu: „Mystik Jakob Böhme z počátku sedmnáctého století, jehož teosofie se jasně odvolává na kabalou, je pravděpodobně nejbližší k Solovjovovým mystickým tendencím, ačkoliv Böhme postrádal znalosti, které podložily Solovjovovu vizi Bohočlověka.“ Kornblattová zde srovnává předešlé vlivy na Solovjovův pojem boholdství. Kabala přitahovala Solovjova vztahem, který se vytvořil mezi Bohem a člověkem. Solovjov naopak odmítl buddhismus s idealizací „nicoty“, gnosticismus, který neuznává záchranu světa a Platónovo dualistické pojetí světa, které odmítá „svět člověka“.<sup>141</sup>

O vlivu kabaly na učení Jakoba Böhma nás informuje i G. Scholem: „Teozofické rozjímání o tajemném životě Boha jako nejpodstatnější náboženské skutečnosti tu, uprostřed oblasti mystiky a mystické zkušenosti, vystavělo nový svět mýtu – jde o dialektiku, která kromě kabaly v dějinách mystiky vykazala asi málo významnějších a charakterističtějších příkladů než náboženství Jacoba Böhmeho, jehož příbuznost se světem kabaly byla nikoli neprávem nápadná již jeho nejstarším protivníkům a kterou se novější böhmeovské literatuře podařilo podivným způsobem uvést v zapomnění.“<sup>142</sup>

V Rusku ale k procesu zapomnění nedošlo a podle N. Berd'ajeva je Jakob Böhme důležitější pro ruské myšlení než Platón.<sup>143</sup> J. Böhme navazuje na učení nekonformních protestantských mystiků 16. století – Sebastiana Francka, Kaspara Schwenckfelda a Valentina Weigela – podle kterých je

---

<sup>141</sup> „The early seventeenth century mystic Jacob Boehme, whose theosophy strongly recalls Kabbalah, is perhaps closest to Solov'ev's mystical orientation, although Boehme lacked the erudition that underlies Solov'ev's vision of Godmanhood.“ J. D. Kornblatt, *Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah*, s. 491.

<sup>142</sup> G. Scholem, *Kabala a její symbolika*, s. 93.

<sup>143</sup> Berd'ajev považuje učení Jakoba Böhma za méně panteistické než učení ruských sofiánů. N. Berd'ajev, *Filosofie svobodného ducha 2*, s. 142.



člověku dána možnost okamžitého intuitivního spojení s božským světem. Vnitřní světlo vycházející přímo z božské substance je tak pro spásu člověka důležitější, než vnější náboženské rituály. Každý člověk je rozdělen na tzv. „starého pozemského člověka“, který je závislý na zkorumpovaném světě, a „nového spirituálního člověka“ spojeného se světem božským. Podle Z. V. Davida již Weigel poukázal, že sexuální rozdělení člověka je důsledkem lidské nedokonalosti a disharmonie. Následně na to Böhme aplikoval pojem androgynie jako předpoklad plného rozvinutí duchovního člověka.<sup>144</sup> Böhme měl na Solovjovovu sofiologii větší vliv než Schelling: „Ani Schellingův systém, ani myšlení východní patristiky nemělo adekvátní základy pro koncept Sofie, tak jak se objevuje u Solovjova. Srovnávací studie ukazují, že to byl Böhme, kdo mu dodal pohled na Sofii v jejím různorodém významu jako esence Boha, ideální příroda světa a nástroj lidského spasení.“<sup>145</sup>

N. Berd'ajev, který je považován za jednoho z nejdůležitějších zastánců Jakoba Böhma,<sup>146</sup> shrnul Böhmovo učení o Sofii, které je rozptýleno ve všech jeho hlavních spisech:

„Sofie je Panna, věčné panenství (*Virginität*) člověka. Sofie je věčné panenství, nikoli věčné ženství. Člověk je androgynní, má-li v sobě svou Pannu, je-li panenský, nevinný, celostný. Pád člověka-androgyna znamená ztrátu vlastní Panny. Panna se vzdálila do nebe, na zemi se objevila žena, jež mateřstvím vykupuje svou vinu. Ženský živel je věčným pokušením pro

---

<sup>144</sup> Z. V. David, *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*, s. 43-44.

<sup>145</sup> „Neither in Schelling's system nor in Eastern patristic thought is there an adequate basis for the concept of Sophia as it appears in Soloviëv. A comparative study shows that it was Boehme who provided him with the view of Sophia in its manifold meanings as the essence of God, the ideal nature of the world, and the instrument of human salvation.“ Z. V. David, *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*, s. 60.

<sup>146</sup> Z. V. David, *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*, s. 64.

mužskou přirozenost, která pozbyla původní jednoty, chce se s ním spojit a přitom nikdy nedojde uspokojení.“<sup>147</sup>

Celostnost a nevinnost člověk ztratil v momentě, kdy se vzdálil od Boha. Částí Božího bytí je i původní androgynní povaha člověka, která je popisována jako panenství. Z androgyna se oddálila ženská přirozenost, která se člověku stala vnější přírodou, po níž člověk neustále touží, a která mu způsobuje bolest.

„Člověk upadá do moci rodového živlu, podřizuje se přirozené nutnosti. Ztráta Panny je zároveň ztrátou lidské svobody. Celostnost, nevinnost – to je svoboda člověka. Přirozený, naturální svět není sofický, panenský, nýbrž ženský a vládne v něm moudrý živel.“<sup>148</sup>

Lidský rod opět touží po ztraceném sjednocení a obnovení androgynního člověka. Androgynní Adam přišel o Pannu kvůli svému chtíči. Místo věčné, nestvořené a nezrozené Panny dostal Adam ženu. Avšak obraz Boží je propojení muže a Panny, ne ženy a muže. Sofie je tedy kultem Panny, který je totožný s kultem Panny Marie. Role Panny Marie je obnovení panenské ženské přirozenosti.

„Nebeská Panna však do tohoto přirozeného světa vstupuje jako Panna Maria, kterou v Duchu začíná rod nového Adama, v němž moudré panenství a svaté mateřství musí zvítězit nad špatnou ženskostí. Úcta k Sofii – Nebeské Panně – se spojuje s úctou k Boží Matce, Panně Marii. Z ní se narodil Bůh i Člověk, v němž poprvé v dějinách přirozeného světa přichází absolutní panenství, absolutní celostnost, tedy androgynní povaha člověka. Duše světa je ženská, nikoli panenská, duše světa padla, ale může v ní být, stejně jako v lidské duši, obnoveno panenství. Panna Maria odkazuje na pa-

---

<sup>147</sup> N. Berďajev, *Filosofie svobodného ducha 2*, s. 142.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 142.

nenský princip duše světa. Kosmosofie totiž znamená poznání panenství světové duše. Sofie je Krása, Krása je Nebeská Panna. Prosvětlení a proměnění stvořeného přirozeného světa vyjevuje Krásu. Proniká-li velké umění ke kráse kosmu, objevuje pod vnější ošklivostí přirozeného světa panenskost, sofickou povahu světa, Boží ideu o něm.<sup>149</sup>

Dříve než se podíváme na Sofii ve východním křesťanství, vrátíme se ještě zpět do období patristiky, během kterého je Sofie ztotožněná s Logem.

### 2.3 Sofie-Logos v patristické teologii

Špidlík poukazuje na to, že sofiologové příliš neodkazují na spisy Otců: „Patristických textů je mnoho, ale je zvláštní, že sofiologové Otce příliš necitují. Spíše se odvolávají na ikonografii.“<sup>150</sup>

S příchodem křesťanství byl pojem Sofie nadále rozvíjen. Ve *Čtení o bohodivství V.* Solovjov odkazuje na apoštola Pavla, u kterého již nalzáme pojem Sofie ve vztahu ke Kristu: „Idea Sofie byla v křesťanství vždy přítomná (...). V Novém zákoně se s tímto pojmem setkáváme již v přímém vztahu ke Kristu (u apoštola Pavla).“<sup>151</sup>

První církevní Otcové používali sofiologii za účelem vytvoření kristologie, protože Kristus byl ztotožněn s věčnou Moudrostí Boha. Sofiologická problematika začíná být aktuální v době, kdy vznikají první teologická díla, tedy od dob Órigenových. Podle S. Bulgakova můžeme vidět počátky sofiologie právě u Órigena, který však neoddělil Sofii od Logu, což způsobilo nerozlišení Božské a stvořené Sofie a následný vznik subordinacionismu. Pro-

---

<sup>149</sup> N. Berďajev, *Filosofie svobodného ducha 2*, s. 142-143.

<sup>150</sup> T. Špidlík, *Ruská idea: jiný pohled na člověka*, s. 317.

<sup>151</sup> V. Solovjov, *Čtení o bohodivství*, s. 167.

to místo sofiologie Bulgakov použil termín logologie: „Díky tomu vzniká také Órigenův subordinacionismus, jímž musel tento teolog zaplatit za ústřední omyl své teologie, tj. právě za nerozlišení Sofie v Bohu (to má následně osudný vliv také na celou další patristickou logologii, která pokračovala cestou, kterou jí svým smíšením vytýčil Órigenés). Můžeme říci, že po tomto obecném nerozlišení pak automaticky následovalo nerozlišení Božské a stvořené Sofie, čehož následkem byl vznik subordinacionismu, a tedy poškození dogmatu o Svaté Trojici. Nutnost spojení Boha se světem a současně jeho odlišení od světa je zde řešena tím, že je Logos považován za jakéhosi druhého a nižšího Boha, který může být prostředníkem mezi Bohem a světem.“<sup>152</sup>

S. Bulgakov tedy nachází v období patristiky směr tzv. „**logologické sofiologie**“ (či christologické sofiologie), v němž je sofiologie přenesena do logologie (christologie). Jelikož Sofie nebyla v patristickém učení oddělena od Logu, tato druhá hypostáze se stala podřazenou Bohu, neboli první hypostázi Otce, a Syn se stal pouhým prostředníkem mezi Bohem a světem. Syn-Logos vlastně převzal roli, která náležela Sofii, a sám ztratil svou totožnost s Bohem. Subordinacionismus nalezneme např. u sv. Atanáše (Athanasia), Tertulliána nebo v ariánství.

Právě Atanáše uvádí S. Bulgakov jako představitele sofiologické christologie, který rozlišoval dvě Kristovy podoby: před či mimo vtělení a po vtělení. V knize *Sloup a opora pravdy* také P. Florenskij popisuje Atanáše Velikého ve vztahu k Sofii. Významná část, kterou Florenskij nachází v díle tohoto askety ze 4. století, se nachází v boji, který Atanáš vedl proti hereti-

---

<sup>152</sup> S. Bulgakov, *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*, s. 42.

kům. Atanáš „více než kdokoliv jiný hájil čistotu učení před panteistickým směřováním stvoření se Stvořitelem.“<sup>153</sup>

P. Florenskij připisuje Atanášovi tak velký význam, že dokonce považuje jeho dogmatický systém za základ celé své knihy *Sloup a opora pravdy*: „Dogma o soupodstatnosti Trojice, myšlenka zbožštění těla, požadavek asketismu, očekávání Ducha Utěšitele a uznání *nadpozemského* a věčného významu stvoření, to všechno jsou leitmotivy Atanášova dogmatického systému, které jsou navzájem tak těsně srostlé, že nelze slyšet jeden, aniž by se v něm současně neprojevovaly všechny další. A na těchto základních motivech je postavena celá tato kniha, takže lze oprávněně říci, že vychází z myšlenek sv. *Atanáše Velikého*.“<sup>154</sup>

P. Florenskij upřesňuje, že různé výrazy, které Atanáš používá k vyjádření „Velemoudrosti“ – např. Lidská Kristova Přirozenost, Jeho Tělo, Církev, Aspekt stvořeného světa, obrácený k věčnosti – „jsou ve skutečnosti stále jen jedna a táž Sofia, jako Bohem stvořená jednota ideálních determinací stvoření, jedna a táž Sofia, jen vnímaná z hledisek svých různých aspektů – celistvá přirozenost stvoření.“<sup>155</sup>

Vedle logologické sofiologie Bulgakov použil termín „**praktická sofiologie**“ pro druhý proud sofiologie, který procházel patristickým obdobím a zařazuje do něj teology, kteří vyznávali učení o praobrazech stvořeného bytí v Bohu: Řehoře Naziánského, Jana Damašského, Maxima Vyznavače, Pseudo-Dionýsia Areopagitského a Aurelia Augustina. Podle Bulgakova tito teologové byli ovlivněni platonismem a aristotelismem: „Nelze zde nevidět určitý, přímý či vedlejší vliv platonismu a aristotelismu. Je to jakoby určitá reminiscence těchto teologů. Učení o ideálním prazákladu světa či o jeho ente-

---

<sup>153</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 302.

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 303.

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 299.

lechiích proniká do patristiky a zaujímá místo **vedle** christologie (částečně spolu s christologickou sofiologií).<sup>156</sup> Pro Bulgakova je Sofie jako celek en-telechií, duší světa. Neúplnost sofiologie v patristických textech způsobuje pouhé dohady o tom, jak máme chápat vztah mezi pozemskými praobrazy a Logem a následně Božské a stvořené Sofie.

Podle Bulgakova z důvodu sporů s latiníky o vycházení Svatého Ducha rozvoj sofiologie ve východní teologii upadá po sv. Janu Damašském.

---

<sup>156</sup> S. Bulgakov, *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*, s. 43.

### 3. MŮDROST VE VÝCHODNÍM KŘESŤANSTVÍ

V řecké Byzanci měla Sofie hlavně teologický charakter. Staří Slované se již zaměřili na asketický vzestup mířící k vnitřní dokonalosti, který se postupně u Rusů proměnil v zájem o mystickou Církev:

„Byzanc byla cele zaujata teologickou spekulací, a proto Sofii vnímala z hlediska jejího spekulativně-dogmatického obsahu. Sofia je v řeckém chápání především předmět *kontemplace*. Ale naši předkové už od Byzance přijali hotové dogmatické formulace a celou duší přilnuli k *asketické námaze* a k neporušenosti. Zamilovali si *čistotu* a *svatost* jednotlivé duše. A pak Sofia obrátila jejich pozornost na *jinou* svou stránku, tj. na aspekt *neporušenosti* a *panenskosti*, na aspekt duchovní *dokonalosti* a *vnitřní krásy*. A nakonec, *naši současníci* snili o *jednotě* celého stvoření v Bohu a celou svou mysl soustředili na myšlenku mystické *Církvě*. A Sofia se k nim obrátila svou třetí stránkou, tj. aspektem *Církvě*.“<sup>157</sup>

Pavel Florenskij takto popsal v jedné kapitole knihy *Sloup a opora pravdy* tři hlavní období projevu Sofie v dějinách, které později shrnul do stručného přehledu i Tomáš Špidlík:

1. „U řeckých Otců má ráz teologický a *Sofia* je jim totožná s Kristem.
2. U starých Slovanů se zdůrazňuje spíše mravní aspekt a *Sofia* se ztotožňuje s Matkou Boží.
3. Moderní doba poukazuje na kosmologický a ekleziologický aspekt a tak se *Sofia* vnímá, v tomto hledání jednoty celého stvoření.“<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 333.

<sup>158</sup> T. Špidlík, *Ruská idea: jiný pohled na člověka*, s. 317.

Mezi významnými představiteli pocházejícími z Byzance, kteří prožili mystickou zkušenost se Sofií, byl i Konstantin-Cyryl, apoštol Slovanů. V jeho biografii je popsán sen, který měl v sedmi letech. Ve snu měl možnost si vybrat svou nevěstu mezi dívkami z města: Cyryl si vybral nejkrásnější dámu oblečenou do krásy a ozdobenou zlatými přívěsky a drahokamy, jejíž jméno bylo Sofia.<sup>159</sup>

Špidlík píše, že „podle Bulgakova pochází sofiologie přímo z „palamitismu“, z rozlišování, které se tam dělá mezi Boží bytností a *energeia*. Tyto dva pojmy, božská energie a Boží *Sofia* vyjadřují totéž.“<sup>160</sup> Vývoj „palamitismu“ je také spojen s počátky mnišství. Mniši rozvíjeli psychofyzická cvičení umožňující dosáhnout klidu při modlitbě, a vedli asketický život, jehož centrem důležitým pro další vývoj mnišství v Rusku se stala hora Athos.

V sedmdesátých letech 19. století mělo v Rusku mnišství velký podíl na obnovení pravoslaví, které propagovali mniši vyhnaní z hory Athos. Ruští *starci* se stali charakteristickým jevem ruského mnišství. Při hledání hloubky duchovního života se Rusové obraceli právě k charismatickým duchovním osobám, které žily v ústraní klášterů. Také V. Solovjov i F. M. Dostojevskij navštěvovali *starce* z Optovy poustevny v létě roku 1878.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> V. Peri, *Cirillo e Metodio. Le biografie paleoslave*, s. 64.

<sup>160</sup> *O Sofii Premudrosti Božiej*, Paris 1935, s. 59, v pozn. cituje T. Špidlík, *Ruská idea: jiný pohled na člověka*, s. 318.

<sup>161</sup> V jedné z „řečí pronesených na památku Dostojevského“ nás Solovjov informuje o jednom z témat rozhovorů, které probíhaly mezi ním a Dostojevským během jejich návštěv Optovy poustevny. Dozvídáme se tak, jaké bylo hlavní téma Dostojevského románu *Bratři Karamazovi*: „Církev jako pozitivní společenský ideál měla být ústřední ideou nového románu či dokonce řady románů, z nichž byl napsán pouze první – *Bratři Karamazovi*.“ A k této informaci přidává do poznámek přesné období těchto návštěv: „Dostojevskij mi ve stručnosti sdělil hlavní myšlenku a částečně i osnovu svého nového díla v létě roku 1878. Tehdy/nikoliv v roce 1879, jak je chybně uvedeno ve vzpomínkách N. N. Strachova jsme společ-



Modlitba a askeze jsou podmínkou k dosažení čistoty srdce, které jako jediné umožňuje nahlédnutí ideální Sofie. Hesychasté a mniši z hory Athos hráli důležitou roli v propagaci Ježíšovy modlitby srdce u ruských mnichů, proto jsou těmto tématům věnovány následující kapitoly.

### 3.1 Mnišství

Mnišství má své kořeny ve 3. století, v období, kdy křesťanství přestalo být pronásledováno a stalo se státním náboženstvím. Počet křesťanů rychle vzrostl, ale jejich kvalita značně klesla. Někteří horlivci reagovali na tento pokles útekem do pouště, aby mohli pokračovat ve šlépějích Krista. Poušť byla „d'áblovo území“ a kdo v něm pobýval, neměl jinou pomoc než tu Boží. Jedinými zbraněmi se stala askeze (metoda kontroly instinktů), modlitba a ticho. Za prvního mnicha je pokládán Svatý Antonín, který žil v egyptské poušti. Jeho sláva způsobila, že jej mnozí následovali, aby se učili mnišskému životu v poušti. Také řecké slovo *monachos* (mnich) znamená „samotář, osamocen“. Tito pouštní otcové usilovali o klid mysli a těla, řecky *hesychia*. Východní církve vidí v mniších své hlavní představitele. Převzala jejich liturgii a spiritualitu. Velký význam v dějinách mnišství a asketismu je přikládán sv. Atanášovi, který Sofii zapojil do svého učení a života: „S učením o *Sofii* se můžeme setkat v díle jednoho askety ze IV. století, který mocněji než kdokoliv jiný hájil a asketicky zdůvodňoval ideu duchonosti a zbožštění stvoření. Dodám-li k tomu, že svým *Životem sv. Antonína* vyvolal vzestup mnišského ducha a že tímto spisem patrně rozhodně nasměroval

---

ně navštěvovali Optovu poustevnu.“ *Velký inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevského*, s. 52.

celý proud církevních dějin na cestu asketismu, bude to stačit, abys uhádl, o kom mluvím: o *Atanášovi*, Svatém a Velikém.“<sup>162</sup>

Ruské mnišství bylo ovlivněno hnutím zvaným „hesychasmus“, které je významné zvláštním druhem modlitby. Vzniklo ve 13. století na hoře Athos. Hesychasmus je forma meditace, někdy také nazývaná „křesťanská jóga“, při které se asketi snaží dosáhnout absolutního klidu jak fyzického, tak mentálního. Nejznámější modlitba je tzv. „modlitba Ježíšova“ neboli „modlitba srdce“, která se za určitého dechového rytmu neustále opakuje a jejím středem je Ježíš. Východní hesychastické hnutí učí tichosti a mlčení, což vyplývá již z etymologie slova *hesychia*: „V profánní řečtině označuje stav klidu, odstranění vnějších příčin zmatku nebo nepřítomnost vnitřního nepokoje. Je to rovněž samota, ústraní v samotě. V řečtině *Septuaginty* jsou výraz *hesychia* a jeho odvozeniny časté a zachovávají si tam smysl, který měly v profánním jazyku. Rovněž však *hesychia* záleží ve zdržování se řeči nebo zbytečného pohybu (srv. Př 11, 12; 7, 11).“<sup>163</sup> Výrazy *hesychia* a *hesychasta* jsou často používány jako synonyma pro poustevnický život a mnišství.

Hesychastické hnutí je spojeno s tzv. apofatickou neboli negativní teologií, podle které je Bůh takovým tajemstvím, že o něm nelze vytvářet žádné koncepce či složité myšlenkové konstrukce, tudíž o něm můžeme pouze říci to, co není a přibližovat se k němu pouze meditativní cestou. Světlo nestvořené božské energie je přístupné pouze duchovnímu zraku, který se otvírá během meditace za pomoci modlitby.

---

<sup>162</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 298.

<sup>163</sup> T. Špidlík, *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*, s. 381-382.

## 3.2 Řehoř Palamas a počátky hesychasmu

Velkým zastáncem hesychasmu, napadaného římskokatolickou teologií, byl sv. Řehoř Palamas (1296 – 1359)<sup>164</sup>, proto se hesychasté označují i jako „palamité“. Tento athoský mnich a později arcibiskup soluňský je známý svým učením o Božích energiích:

*„Energie je jevová forma, kterou božská přirozenost, ačkoli zůstává transcendentní, exteriorizuje svou existenci. Ale tento úkol exteriorizace je osobový a trojiční. Božskou esenci Palama označuje jako ‚příčinu‘ nebo ‚původ‘ energií, které jsou v jistém smyslu ‚nižší‘ (ὕφειμέναι), protože Bůh přesahuje své vlastní zjevení.“<sup>165</sup>*

Podle Palamy Bůh žije v „nedostupném světle“ a je pro nás nemožné poznat pravou Boží podstatu, esenci (řecky *úsia*), ale světem pronikají jeho energie, které nás s Bohem spojují. Tento rozdíl mezi Boží přirozeností, nedostupnou našemu světu, a energiemi, které pronikají do hmotného světa, je odmítán západní teologií.

Ř. Palamas svým absolutním pojetím Boží transcendence přesahuje apofatickou teologii, která vypovídá o tom, co Bůh není, protože stvořený intelekt není schopen poznat Boha. Přesto ale i v negativní teologii se nacházíme stále na úrovni logiky. Palamas následuje mystickou zkušenost Řehoře Nysského a Pseudo-Dionýsia. Ve spise *Triády* Palamas popisuje své pojetí Boží transcendence:

---

<sup>164</sup> Autor, který se zabýval rozbořem mystické teologie východní církve, zvláště Pseudo-Dionýsiem Areopagitským a sv. Řehořem Palamou, byl Vladimír Nikolajevič Losskij (1903 – 1958), syn filosofa Nikolaje Onufrijeviče Losského, autora *Dějin ruské filosofie*.

<sup>165</sup> J. Meyendorff, „Řehoř Palama“. *Studijní texty ze spirituální teologie II.*, s. 127.

„Vedle tohoto nechápání (Boha rozumem) je tu něco nejbožštějšího a nejmimořádnějšího: pokud (svatí) mají chápání, mají je nepochopitelným způsobem. Ti, kdo vidí, totiž nevědí, co jim umožňuje vidět, slyšet a obeznámit se..., neboť Duch, skrze něhož vidí, je nepochopitelný. Jak říká velký Dionýsius: ‚Takové sjednocení zbožštěných se světlem, které přichází shůry, nastává, když se zastaví veškerá rozumová činnost.‘ Není produktem postihování nebo analogie, které by závisely na rozumové činnosti, ale děje se oprostěním, aniž by proto samo bylo oprostěním.“<sup>166</sup>

Ve 14. století vztah mezi Ruskem a Athosem natolik zesílil, že v tomto období začaly vznikat na této Svaté hoře ruské kláštery. Z podnětu hesychastů začala vznikat mystická a asketická literatura a nové překlady do slovanských jazyků. Právě díky těmto překladům se dostalo do Ruska i dílo Pseudo-Dionýsia.

V období reforem Petra Velikého v Moldavsku Paisij Veličkovskij v reakci proti sekularizaci Ruska znovu oživuje mnišství podle vzoru athoských klášterů. Přeložil řecké texty, které byly těžko dostupné nebo nečitelné. Měl velikou zásluhu na proniknutí hesychasmu do Ruska i překladem nejznámějších textů různých mystiků a asketů z hory Athos, které byly vydány pod jediným názvem *Filokalie*. Tento soubor textů, známý v ruském překladu jako *Dobrotoljubje*, byl poprvé vydán v Moskvě v roce 1793.<sup>167</sup> Pro ruské mnišství měly tyto texty obrovský význam, neboť se na nich duchovně formovali mniši v 19. a ve 20. století.

---

<sup>166</sup> Ř. Palamas, Triáda I, 3,17. Cituje J. Meyendorff, „Řehoř Palama“. *Studijní texty ze spirituální teologie II.*, s. 118-119.

<sup>167</sup> První překlad pětidílné *Filokalie* do ruštiny vypracoval v 19. století Teofan Zatvornik (vlastním jménem G. V. Govorov, 1815 – 1894). Do té doby byla *Filokalie* přístupná pouze v církevněslovanském překladu Paisije Veličkovského (1722 – 1794).

Hloubku duchovního života nehledali Rusové ve společných pravidlech soužití, ale u duchovních osob. Proto se *starci* stali charakteristickým jevem ruského mnišství. Měli vliv i na ruskou kulturu. Například F. M. Dostojevskij a V. Solovjov navštěvovali klášter Optina Pustiň. Do tohoto proslulého kláštera se sjížděly davy z celého Ruska:

„Optina je centrum mnišského života, cíl poutníků, kteří hledají duchovní radu, daný věhlasem svatosti některých jejich mnichů starců. Ale je také intelektuálním centrem patristické východní tradice a bylo navštěvováno mnohými ruskými mysliteli a spisovateli. Gogol, Dostojevskij, Rozanov se rádi odebírali do Optina, Kirejevskij a Leontjev zde bydleli.“<sup>168</sup>

Je však důležité připomenout vztah V. Solovjova k modlitbě a čisté kontemplaci, které jsou sice důležité pro poznání nestvořených božských energií, ale nejsou hlavním a jediným cílem křesťanství. Solovjov uznává význam mnichů z hory Athos a jejich snahy o vizi stejného světla, které zářilo z Krista během jeho proměny na hoře Tábor, ale v první kapitole knihy *Rusko a všeobecná církev* upřesňuje, že modlitba a kontemplace nejsou nic jiného než opěrný bod aktivního života.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> R. Morozzo della Rocca, *Le chiese ortodosse*, s. 131. Citováno dle: K. Sládek, *Vladimír Solovjov: mystik a prorok. Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova pohledem (nejen) české reflexe*, s. 54.

<sup>169</sup> Solovjov vidí rozdíl mezi katolickou a pravoslavnou církví právě v rozdělení aktivního křesťanství katolické církve od kontemplativního křesťanství, které převládá v pravoslaví. V. Solov'ev, *La Russia e la Chiesa universale*, s. 67.

### 3.3 Modlitba srdce

„Nevěřit v dobro je mravní smrt, věřit v sebe samého jako pramen dobra – je nerozum. Věřit v božský pramen dobra a modlit se k němu a přitom mu odevzdávat celou svou vůli ve všem je pravá moudrost a počátek mravní dokonalosti.“<sup>170</sup>

Duchovní autoři křesťanského Východu používají často slovo srdce, které se stalo pro ruské autory symbolem odlišení se od „racionalistického“ Západu.<sup>171</sup> Srdce je základem křesťanství a na základě své vlastní „logiky“ umožňuje dosažení lidské plnosti a zření ideální Krásy:

„Normální erós (srdce) má svou logiku: na základě své podstaty miluje nádherno a úchvatno. To, co člověka povznáší a co je hodnotné. Miluje radost (χαρις). (...) Lidský erós je svou podstatou touha po *životní plnosti*.“<sup>172</sup>

Pavel Florenskij přímo poukazuje na srdce podmiňující zření Sofie:

„Čistota srdce, panenskost a neporušená neposkvřenost jsou nezbytnou podmínkou k tomu, má-li člověk spatřit Sofii-Velemoudrost, aby byl přijat za syna ve Vyšším Jeruzalému, který je ‚Naše Matka‘ (Gal 4, 26). (...) Srdce je orgán sloužící vnímání vyššího světa. Prostřednictvím srdce kontemplujeme původně stvořený základ osobnosti, jejího *Anděla*, a skrze tento základ je ustanovováno živoucí spojení s Matkou duchovní osobnosti, se Sofií, jež je chápána jako *Anděl Strážný celého stvoření*, tj. celého stvoření, soupodstatného v lásce, kterou získalo od Ducha prostřednictvím Sofie.“<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> V. Solovjov, *Duchovní základy života*, s. 31.

<sup>171</sup> Podle západních teologů by mohla mystická zkušenost bez racionality vést k iracionalismu a sentimentalismu, čímž by se víra postavila do protikladu k vědeckému poznání. Th. Spáčil, *Doctrina theol. Orientis separati de revelatio-ne, fide, dogmate*. Roma 1935, s. 106 nn. Citováno dle: T. Špidlík, *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*, s. 308.

<sup>172</sup> B. Vyšeslavcev, *Etika proměněného erotu*, s. 75.

<sup>173</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 305.

Zatímco slova a chování mohou zakrýt stupeň čistoty srdce, jeho obsah poznáváme nepřímo z výrazu obličeje:

„Stříbrná poleva na hliněném střepe  
jsou planoucí rty, ale zlé srdce.  
Na rtech má přetvářku, kdo nenávidí,  
ve svém nitru chová lest.  
Mluví-li přívětivě, nevěř mu.  
Vždyť v jeho srdci je sedmerá ohavnost;  
nenávist může podvodně zakrýt,  
ale ve shromáždění bude jeho zloba odhalena.“<sup>174</sup>

V Novém zákoně nalezneme podobenství o stromu a ovoci, které přirovnává výsledky činů dobrého člověka s čistým srdcem k dobrému ovoci:

„Dobrý strom nedává špatné ovoce a špatný strom nedává dobré ovoce. Každý strom se pozná po svém ovoci. Vždyť z trní nesklízejí fíky a z hloží hrozny. Dobrý člověk z dobrého pokladu svého srdce vydává dobré a zlý ze zlého vydává zlé. Jeho ústa mluví, čím srdce přetéká. Proč mne oslovujete ‚Pane, Pane‘, a nečiníte, co říkám?“<sup>175</sup>

Vzývání Boha by nemělo žádný význam bez dobrých činů, tudíž modlitba má i etický cíl. V momentě setkání se Sofií člověk nejen dochází k poznání, ale jeho jednání získá morální charakter, přestože se ne vždy jeho jednání slučuje s morálkou pocházející z tradice určité kultury. Ježíšova modlitba srdce přivádí člověka k jednání na základě lásky, která přivádí člověka ke svobodě.

V srdci nalezneme schopnost intuitivního a integrálního poznání, tzv. kardiognose.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> Př 26, 24-26.

<sup>175</sup> Lk 6, 43-46.

<sup>176</sup> V knize *Via Cordis: Ars interpretationis hermeneuticae* se Miroslav Mikulášek věnoval tématu poznávání srdcem v kapitole nazvané „Kardiognosis“.

Srdce je centrálním tělesným orgánem, na který je zaměřena pozornost během cvičení hesychastické „psycho-fyzické metody.“<sup>177</sup> První, kdo zavedl psychosomatickou metodu na hoře Athos, byl Nicefor Hesychasta (2. pol. 13. stol.) a ve svém díle *O střízlivosti a ochraně srdce* nám představuje techniku hlubokého dýchání za pomoci Ježíšovy modlitby.<sup>178</sup>

Ve Florenského knize *Sloup a opora pravdy* nalezneme výňatek z článku P. D. Jurkeviče nazvaný „Srdce a jeho význam v duchovním životě člověka, jak o tom učí Písmo svaté“.<sup>179</sup> Jurkevičovo pojednání obsahuje sérii citací ze Starého a Nového zákona, které jsou podkladem k jeho tvrzením o významu srdce pro člověka a jeho duševní a duchovní vývoj: „Srdce je středem lidského duševního a duchovního života. Takže: V srdci začíná a rodí se lidské rozhodnutí jednat tím či oním způsobem. Vznikají v něm nejrůznější úmysly a přání. Srdce je příbytek vůle a jejích chtění. Tato volní konání jsou záměrná, chtění a rozhodnutí vyjadřují výroky typu: ‚Pojal jsem do srdce svého...‘ (Kaz 1, 13). (...)“<sup>180</sup>

Srdce má i gnozeologický význam a umožňuje nám pravé poznání: „Srdce je příbytek všech duševních poznávacích schopností. Přemýšlení je ‚danost srdce‘ (Př 16, 1), rada srdce: ‚poradilo mi mé srdce ve mně (Neh 5, 7). ‚Srdcem‘ uzнат znamená pochopit (Dt 8, 5). Poznat ‚celým srdcem‘ znamená plně pochopit (Joz 23, 14).“<sup>181</sup>

---

<sup>177</sup> T. Špidlík, *Ruská idea: jiný pohled na člověka*, s. 284.

<sup>178</sup> T. Špidlík, *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*, s. 24.

<sup>179</sup> P. D. Jurkevič, *Serdce i jego značenije v duchovnoj žizni čeloveka po učeniju Slova Božija*, s. 64-69.

<sup>180</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 447.

<sup>181</sup> Tamtéž, s. 447.



Srdce má i funkci paměti: „Co si neochvějně pamatujeme, zapečetíme v duši a osvojujeme, to vkládáme, ukládáme a zapisujeme do vlastního srdce, ‚tato má slova si vložte do srdce‘ (Dt 11, 18).“<sup>182</sup>

Také slovo má svůj původ v srdci: „Stejně jako je slovo projev nebo výraz myšlení, přesto je obojí pronášeno ‚ze srdce‘ (Job 8, 10). ‚Ústa přece mluví to, čeho je srdce plné‘ (Mt 12, 34). A stejně jako je myšlení rozhovor duše se sebou, pak přemýšlející vede tento vnitřní rozhovor ve svém ‚srdci‘: ‚Rozmlouval jsem se svým srdcem‘ (Kaz 2, 1).“<sup>183</sup>

V srdci sídlí veškeré vášně a vzruchy, které způsobují jak radost, tak bolest: „Srdce si osvojuje všechny stupně radosti, od přejícného rozpoložení duše (Iz 65, 14) po vytržení a radostí před Boží tváří (Iz 83, 3; Sk 2, 46). (...) V srdci člověk prožívá všechny druhy nespokojenosti, počínaje neklidem, kdy srdce člověka ‚tíží‘ (Př 12, 25), až po zoufalost, kdy se srdce ‚odvrací‘ od všeho marného pachtění (Kaz 2, 20). A nakonec člověk v srdci prožívá všechny druhy strachu, od zbožné bázně (Jer 32, 40), až po hrůzné šílenství pomatené mysli (Dt 28, 28; Iz 14, 24).“<sup>184</sup>

Srdce je i centrem mravního zákona, svědomí a je původcem dobrého či špatného jednání člověka: „Srdce je výchozí bod, odkud vycházejí všechna lidská slova, myšlenky a činy se vším, co je v nich dobrého i zlého. Srdce je buď dobrý, nebo špatný poklad člověka. ‚Dobrý člověk vydává z dobré pokladnice svého srdce dobro, ale zlý ze zlého vydává zlo‘ (Lk 6, 45). Srdce je tabulka, na níž je napsán přirozený mravní zákon. Proto pohané ‚ukazují‘, že obsah zákona mají vepsaný ve svém srdci‘ (Řím 2, 15). (...) Svědomí má svůj příbytek ‚v srdci‘ (Žid 10, 22). Kristus se ‚díky víře usídluje v našich srd-

---

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 447.

<sup>183</sup> Tamtéž, s. 448.

<sup>184</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 448.

cích' (Žid 3, 17). Také nám ‚vložil do srdce Ducha‘ (2Kor 1, 22). ‚Ať ve vašem srdci vládne Kristův pokoj‘ (Kol 3, 15).<sup>185</sup>

Srdce je zdrojem tělesného a duchovního života a mělo by být dobrovolně odevzdáno Boží velemoudrosti neboli Sofii: „Člověk musí Bohu odevzdat pouze své srdce, aby Mu mohl být věrný v myšlenkách, slovech a skutcích: ‚Můj synu, dej mi své srdce‘ vyzývá člověka Boží velemoudrost (Př 23, 26).“<sup>186</sup>

Tedy z Jurkevičova přehledu funkcí srdce můžeme shrnout, že srdce je centrem vůle, poznání, je to náš druh při vnitřních rozhovorech, obsahuje emoce, je centrem mravnosti a svědomí a toto vše máme dobrovolně odevzdat Boží velemoudrosti jako výraz aktu totálního podřízení se Bohu.

Florenskij také upozorňuje na nebezpečí výběru falešné mystiky, kterou by asketa mohl zvolit, a dělí mystiku na tři části odpovídající životu – orgánů hlavy, hrudi a břicha:

„Už jen zběžný pohled na lidské tělo nám říká, že člověk se skládá z *hlavy, hrudi a břicha*. Každá z těchto částí přitom, je-li pojata jako celek, může být považována za *jediný orgán*. V *břiše* se koncentrují zažívací a reprodukční pochody, v *hrudi* pocity a v *hlavě* život vědomí. Nervový systém, tedy v rovině empirie to, co nejcitelněji vnímáme jako vlastní tělo, má v těchto třech orgánech svá centra. A nakolik lze za současného stavu poznání předpokládat, tato centra jsou právě centra výše uvedených činností. Podstata věci ale nespočívá v nich, nýbrž v tom, že život každého z těchto orgánů, hlavy, hrudi a břicha, může být na základě konkrétního tréninku prohlouben, a pak se člověk stává mystikem daného orgánu. Správný rozvoj všech orgánů pod vedením toho, s nímž je na prvním místě spojena lidská

---

<sup>185</sup> Tamtéž, s. 448-449.

<sup>186</sup> Tamtéž, s. 449.

osobnost, tj. *hrudi*, taková je normální mystika, a té nelze dosáhnout jinak než v omilostněném prostředí církevního života. Jakákoliv jiná mystika sice člověku může přinášet prohloubení osobnosti, ovšem na druhé straně narušuje její rovnováhu neboť zrno duše, neschopné získávat energii z milosti, nevrůstá v hlubiny Přesvaté Trojice, ale roste kamsi bokem, usychá a hynie.“<sup>187</sup>

Mezi klamné formy mystiky Florenskij zařazuje mystiku břicha, která byla typická pro orgiastické kultury starověku, a mystiku hlavy čili jógu pocházející z Indie a nacházející v Evropě své místo za pomoci okultistů a teosofů. Mystika koncentrace lidské bytosti je jediný druh mystiky, který je schopen osobnost člověka uzdravit a postupně zdokonalovat. Jiné druhy mystiky naopak prohlubují již narušenou životní rovnováhu: „Podobně jako když poutník zabloudí a čím více po špatné cestě spěchá, tím více se vzdaluje svému původnímu cíli, přesně tak i asketa, jenž zbloudil z cesty církevnosti, může na svůj asketismus zahynout. Ne nadarmo duchovní starci začátečníkům radí: „Neboj se žádného hříchu, neboj se ani smilstva, neboj se ničeho; ale mějte se na pozoru před tím, jak se modlíte a jak jste pilní v asketických cvičeních.“<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 237.

<sup>188</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 238.

## 4. RUSKÁ SOFIOLOGIE

V knize *Ruská idea: jiný pohled na člověka* Tomáš Špidlík věnoval jednu kapitolu ruské sofiologii; zdůrazňuje v ní fakt, že sofiologii nelze zahrnout mezi systematické nauky používající logické pojmy, neboť sofiologové vycházejí z osobní mystické zkušenosti, ve které přesahují hranice racionality:

„Ruská sofiologie byla předmětem mnoha studií, které se pokoušely předložit systematickou nauku na základě logického myšlení a výrazů, k nimž se toto myšlení vztahuje. Výsledek je často k pláči. Jinak tomu ani být nemůže: je to snaha uzavřít do rozumových pojmů veliké úsilí sofiologických autorů, kteří chtěli dospět k vidění skutečnosti, jež přesahuje tyto pojmy. Je to snaha ‚objektivizovat‘ poznání, které může být pouze osobní. Toto poznání se analyzuje právě rozlišováním toho, co se tito autoři snaží pochopit v globální jednotě. (...) Pojmy, které tito autoři používají, nejsou výrazy, které by měly umožnit přesné pochopení skutečnosti, kterou připomínají, nýbrž jsou to spíše symboly uvádějící do tajemství, které je přesahuje. Nelze debatovat o tom, co ten či onen výraz sám o sobě znamená. Spíše musíme pochopit jeho ikonickou stránku, jeho průzračnost.“<sup>189</sup>

Právě z důvodu problematického vyjadřování přímé zkušenosti se Sofií, poesie se k tomuto účelu stala nejvhodnějším nástrojem. Významní ruští symbolisté, jakými byli například Blok, Bělyj či Ivanov, čerpali inspiraci pro své básně z učení sofiologů, zvláště Vladimíra Solovjova.

Také samotný Solovjov, jehož zásluhou Rusko získalo první vlastní systematicky vypracovanou filosofii, vyjádřil své zkušenosti se Sofií právě

---

<sup>189</sup> T. Špidlík, *Ruská idea: jiný pohled na člověka*, s. 316.

v básnické tvorbě. Solovjov je Vasilijem Zeňkovským považován za zakladatele ruské sofiologie, které dal specifickou formu „organické syntézy kosmologie, antropologie a teologie“.<sup>190</sup> Z toho vyplývá, že Sofie se stala centrálním bodem nejen v poezii, ale také ve filosofických úvahách a Michail Sergejev tuto dvojakost potvrzuje:

„(...) v historii ruské kultury je Sofie představována alespoň ve dvou aspektech – jako literárně-mystický obraz a nábožensko-filosofický pojem. Toto dvojité projevení se Sofie je často natolik propojené, že je těžké jej analyzovat odděleně.“<sup>191</sup>

I když se Sofie v Rusku projevuje ve dvou formách, tedy jako literárně-mystický obraz a jako nábožensko-filosofický pojem, nalezneme mnoho interpretací, které způsobují zmatek v pochopení vlivů, ze kterých se sofiologie zrodila. Podle slov Paula Valliera: „Sofie je interpretována jako revizionistická trinitární doktrína, nebo jako gnostická či kabalistická kategorie. Tyto interpretace mají málo či vůbec žádné spojení jedna s druhou.“<sup>192</sup>

Z náboženského hlediska chápe M. Sergejev jako nejzajímavější právě Vallierovu interpretaci sofiologie, kterou vidí jako most mezi pravoslavným křesťanstvím a moderní civilizací:<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> V. Zeňkovskij, *Istorija ruskij filosofii*, s. 809-810. Citováno dle: T. Špidlík, *Ruská idea: jiný pohled na člověka*, s. 315.

<sup>191</sup> „(...) in the history of Russian culture, Sophia is represented in at least two aspects – as a literary-mystical image and a religious-philosophical concept. These twin manifestations of Sophia are often so interlaced with each other that it becomes difficult to analyze them separately.“ M. Sergeev, *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev*, s. 1.

<sup>192</sup> „Sophia is interpreted as a revisionist trinitarian doctrine, or as a gnostic or kabbalistic category. The interpretations have little if any connection with one another.“ Paul Valliere, „Sophiology as the Dialog of Orthodoxy with Modern Civilization“. Citováno dle: J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson, *Russian Religious Thought*, s. 176.

<sup>193</sup> Sergejev pouze parafrázuje Valliera. Následující citace je převzatá z původního Vallierova textu, na který Sergejev odkazuje v M. Sergeev, *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev*, s. 3.

„Moje teze je taková, že v pracích moderních ruských sofiologů je Sofie nejlépe chápána jako pojmové zachycení dialogu mezi pravoslavnou teologickou tradicí a moderní liberální civilizací.“<sup>194</sup>

Přestože můžeme u sofiologů nalézt odkazy na tradiční prvky pravoslaví, jakými byly například ikony s obrazy Božské Moudrosti, katedrály věnované Svaté Sofii, venerace Krista jako Božího syna nebo platónské prvky, Vallier je přesvědčen, že samotný proud sofiologů je čistě moderní fenomén teologie pravoslaví:

„Obhájci sofiologie občas používají argument, podle kterého Solovjev, Florenskij, Bulgakov a další obnovili starou pravoslavnou tradici ve svých pracích. Bezpochyby nikdo není proti tomu, že by ikony Božské Moudrosti, katedrály věnované Sv. Sofii, venerace Krista jako Božské Moudrosti, a Platónova terminologie moudrosti křesťanského helénismu přivedly vodu na mlýn sofiologů. Ale je také pravda, že tyto zmíněné památky pravoslavné tradice nebyly nikdy zapojeny do ničeho, co se podobalo ruské sofiologii z poslední doby. V pravoslavné církvi je vytváření sofiologií čistě moderní fenomén.“<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> „My thesis is that Sophia, in the works of modern Russian sophiologists, is best seen as conceptual representation of the dialogue between the Orthodox theological tradition and modern liberal civilization; (...)“ Paul Valliere, „Sophiology as the Dialog of Orthodoxy with Modern Civilization“. Citováno dle: J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson, *Russian Religious Thought*, s. 176.

<sup>195</sup> „The argument is sometimes made, especially by apologists for sophiology, that Soloviev, Florensky, Bulgakov, and the others were reviving an old Orthodox tradition in their work. To be sure, nobody disagrees that icons of the Wisdom of God, cathedrals dedicated to St. Sophia, the veneration of Christ as the Wisdom of God, and the Platonist wisdom vocabulary of Christian Hellenism provided rich grist for the sophiologists' mill. But it is also the case that the aforementioned monuments of Orthodox tradition were never implicated in anything resembling latter-day Russian sophiology. The construction of sophiologies is a purely modern phenomenon in Orthodox theology.“ Paul Valliere, „Sophiology as the Dialog of Orthodoxy with Modern Civilization“. Citováno dle: J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson, *Russian Religious Thought*, s. 177-178.

P. Vallier zařadil proud sofiologů do širšího moderního proudu, který nazval „liberální pravoslaví“ („liberal Orthodoxy“):

„V teologickém kontextu liberální Pravoslaví odkazuje na práce ruských pravoslavných myslitelů z 19. – 20. století, kteří hledali vzájemně přínosnou syntézu pravoslavné teologie a moderního myšlení – syntézy dogmatu a svobody, křesťanské víry a moderní ‚kreativity‘, eklesiastické tradice a současné kultury. Od počátku sofiologové patřili k tomuto myšlenkovému proudu.“<sup>196</sup>

Sofie jako filosofická kategorie ale není příliš jasná, protože se většinou vztahuje k jiným filosofickým pojmům, které byly částí sofiologického slovníku. Například A. Losev popisuje pojem Sofie jako konkretizaci širší ideje *vsejedinstva*, nebo podle V. Zeňkovského by Sofie vůbec nemusela být jmenována při popisu filosofického systému V. Solovjova, jelikož by mohla být nahrazena pojmem *Bogočelovečestvo*.<sup>197</sup>

Z filosofického hlediska je Sofie osobitým principem integrace lidského a božského, náboženství a filosofie, a toto propojování probíhá na různých stupních a míří k jednotnému *vsejedinstvu*. Sofie není spojena pouze s metafyzikou, ale stala se organickou částí ontologie, epistemologie a politické filosofie.

Na přelomu 19. a 20. století, v období tzv. „stříbrného věku“, se Sofie stala velice populární v umění, literatuře, mystice, filosofii a náboženství.

---

<sup>196</sup> „In a theological context liberal Orthodoxy refers to the work of nineteenth- and twentieth-century Russian Orthodox thinkers who sought a mutually productive synthesis of Orthodox theology and modern thought – a synthesis of dogma and freedom, Christian faith and modern ‚creativity‘, ecclesiastical tradition and contemporary culture. From the beginning the sophiologists belonged to this stream of thought.“ Paul Valliere, „Sophiology as the Dialog of Orthodoxy with Modern Civilization“. Citováno dle: J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson, *Russian Religious Thought*, s. 178.

<sup>197</sup> M. Sergeev, *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev*, s. 3.

Myšlení V. Solovjova ovlivnilo symbolické básníky a romanopisce. Mezi první a druhou světovou válkou se filosofické a teologické diskuse sofiologů přenesly na Západ mezi ruské emigranty. V rozmezí 40. a 50. let tato první emigrační vlna z 20. let vytvořila pozoruhodné studie ruského náboženského myšlení, které v sovětském Rusku již nemohly vyniknout. Druhá a třetí emigrační vlna ze 40. a 70. let se již tolik nezajímala o sofiologii a také sovětské Rusko zamezilo dalšímu vývoji předrevoluční náboženské tradice. Po pádu sovětského impéria ruský lid opět hledá své kořeny v pravoslaví a podle Sergejeva zájem o ruskou náboženskou filosofii vzrostl v průběhu posledních let natolik, že lze mluvit o nové náboženské renesanci 21. století.<sup>198</sup>

Podle N. Berd'ajeva „nauka o Sofii v ruském náboženském myšlení je právě jedním z pokusů navrátit křesťanství vědomí kosmu, nalézt v Kristu místo pro kosmologii a kosmosofii.“<sup>199</sup>

V jedné své stati se Oleg Donskikh snaží dokázat, že idea Sofie je stěžejním bodem ruské národní filosofie a nachází tři principy ruské spirituální kultury, které nejenom determinují ruské filosofické myšlení, ale jsou i základem ruské sofiologie. Tyto tři principy jsou podle něho historismus, mysticismus a estetika.<sup>200</sup> Dějiny hrály významnou roli v ruském myšlení 19. století. Během této doby se podle N. Berd'ajeva staly centrem pozornosti otázky filosofie dějin, které spoluvytvářely ruské národní povědomí. Berd'ajev dokonce považuje za centrální úkol ruské filosofie vytvoření náboženské filosofie dějin. Spory mezi slavjanofily a západníky se týkaly otázek vztahu Ruska a Evropy, Východu a Západu: „Už Čaadajev a slavjanofilové

---

<sup>198</sup> M. Sergeev, *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev*, s. 6.

<sup>199</sup> N. Berd'ajev je však kritický vůči sofiologům, jelikož problém své doby vidí v člověku, nikoli v Sofii či kosmu. Proto podle Berd'ajeva „sofiologie musí být spojena s antropologickým problémem.“ N. Berd'ajev, *Filosofie svobodného ducha 2*, s. 141-142.

<sup>200</sup> O. A. Donskikh, *Cultural Roots of Russian Sophiology*, s. 51-52.



vnesli do ruského myšlení téma filosofie dějin, neboť záhada Ruska a jeho dějinného údělu byla právě záhadou filosofie dějin.<sup>201</sup> Záhadou není pouze postavení Ruska ve vztahu k Západu nebo jeho dějinný úděl, ale i samotná ruská kultura.

#### 4.1 Existuje ruská kultura?

V knize *Natašin tanec* si Orlando Figes klade otázku o existenci sto procentní ruské národní kultury. Přestože podle něho „existuje jakási ruská povaha, soubor vrozených zvyků a názorů, cosi niterného, emotivního, instinktivního, co se předává z generace na generaci, co přispělo k formování osobnosti a spojovalo komunitu“<sup>202</sup>, Figes se snaží ukázat, že pojetí národního povědomí je zahaleno do mýtů a fikcí. Mytické představy o ruskosti ovlivnily ruské kulturní dění devatenáctého století: „slavjanofilové se všemi svými mýty o ‚ruské duši‘, o přirozeném křesťanství venkovského lidu a se svým kultem Moskevské Rusi jako nositelem ryzího ‚ruského‘ životního stylu, který idealizovali a snažili se prosazovat jako alternativu evropské kultury přijímané vzdělanou elitou od osmnáctého století; stoupenci západního životního stylu – západníci – se svým konkurenčním kultem Petěrburgu, onoho ‚okna na Západ‘, s jeho klasickou architekturou vybudovanou na mokřinách vyrvaných moři a symbolizující jejich vlastní pokrokové osvícenské ambice překreslit Rusko podle evropských souřadnic; narodníci nepřilíš vzdálení Tolstému a jeho chápání mužika jako národního socialisty, jehož vesnické instituce nabízejí model nové společnosti; a ‚Skytové‘, kteří

---

<sup>201</sup> N. Berďajev, *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*, s. 11.

<sup>202</sup> O. Figes, *Natašin tanec*, s. 24.

v Rusku viděli ‚primitivní‘ kulturu z asijských stepí a v nadcházející revoluci odhodí přítěž evropské civilizace a vytvoří novou kulturu, v níž splyne člověk s přírodou a umění se životem.“<sup>203</sup>

Figes nevidí v těchto mýtech pouhé intelektuální „konstrukce“ národní identity, ale podle něho existovalo jakési reálné Rusko ještě před jeho poevropšťováním během vlády Petra Velikého a za Tolstého života bylo opět probouzeno v církevních tradicích, u kupců a pozemkové šlechty, či v mužicích. Scéna Natašina tance z Tolstého knihy *Vojna a mír* měla být typickým příkladem míšení cizích prvků, ze kterých vyrostla jedna z největších světových kultur.

V Natašině tanci<sup>204</sup> můžeme jasně vidět představitelku evropské kultury, která ovládla ruskou aristokracii, a její okamžitý vstup do ruské vesnické kultury. Nataša se tak stala příkladem střetu dvou rozdílných světů: „evropské kultury horních vrstev a ruské vesnické kultury“, které se poprvé přiblížily v době národního odporu za války 1812. „Aristokracie Natašiny generace vyprovokovaná patriotickým duchem nevolníků se začala oprošto-

---

<sup>203</sup> O. Figes, *Natašin tanec*, s. 25.

<sup>204</sup> Figes cituje tuto pasáž: „No tak, neteřinko!“ zvolal a natáhl k Nataše ruku, která těsně předtím udeřila do strun. Nataša odhodila z ramen šátek, rozběhla se, postavila proti němu, podepřela ruce v bok, narovнала ramena a zaujala patřičný postoj. Kde, jak a kdy to mladá šlechtična vzdělávaná francouzskou emigrantkou nasála z ruského vzduchu, který dýchala, a přiučila se tanečním krokům, jež už dávno měly být přehlušeny cupitáním na baletních špičkách? Ale měla přesně ony nenapodobitelné a nenaučitelné ruské pohyby, které u ní ‚strýček‘ předpokládal. Jen co zaujala postoj a vítězně, pyšně a šibalsky se usmála, opustil Nikolaje i ostatní strach, že to nebude umět, a všichni na ni zírali s obdivem. Tancovala tak dobře, tak přesně a dokonale, že Anisja Fjodorovna, která jí na začátku podala k tanci kapesníček, měla v očích slzy, ale současně se musela smát při pohledu na tuto útlou a půvabnou kněžnu v hedvábí a sametu, která se jí vůbec v ničem nepodobala, ale přesto dokázala porozumět tomu, co bylo v Anisje, jejím otci a matce a strýci a v každém ruském muži i ženě.“ L. Tolstoj, *War and Peace*, přel. L. a A. Maudeovi (Oxford 1998), s. 546. Citováno dle: O. Figes, *Natašin tanec*, s. 21.

vat od cizozemských zvyklostí vlastních vrstev a začala pátrat po pocitu národnosti založeném na ‚ruských zásadách‘. Odklonila se od francouzštiny a přiklonila k rodnému jazyku; porušila své zvyky, oblečení, stravovací návyky i bytovou architekturu; vyšla na venkov a seznamovala se s lidovým uměním, vesnickým tancem a hudbou s cílem přetvořit národní styl celé své kultury tak, aby se přiblížila prostému člověku a mohla ho vzdělávat; a tak podobně jako Natašin ‚strýček‘ (...) i někteří aristokraté odmítli dvorskou petěrburskou kulturu a pokoušeli se na svých statcích žít prostějším způsobem (‚ruštějším‘) na úrovni vesničanů. Složitá interakce mezi těmito dvěma světy v devatenáctém století měla klíčový vliv na národní povědomí a na všechny druhy umění.“<sup>205</sup>

Figes však poukazuje na fakt, že žádný „autentický“ ruský venkovský tanec podobný tomu Natašinu, ve skutečnosti neexistoval. Tolstoj promíchal cizí prvky, které nemají svůj původ na ruském venkově: ruské „lidové písně“ přišly z města<sup>206</sup>, různé prvky vesnické kultury pocházejí pravděpodobně z asijských stepí, Natašin šátek byl perského původu a ornamenty ruských venkovských šátků v módě po roce 1812 pocházely z orientu, balalajka pochází z dombry<sup>207</sup> a ruský tradiční tanec je odvozen z tance orientálního.

I když je nesnadné definovat ruskou kulturu, na Západě se vytvořil stereotyp, podle kterého byli posuzováni ruští umělci, spisovatelé i skladatelé. Figes ujasňuje původ vzniku západní představy o autenticky ruské kultuře: „Tuto představu sem poprvé dovezl Ruský balet se svou exotickou verzí Natašina tance a později ji zformovali zahraniční spisovatelé jako Rilke, Tho-

---

<sup>205</sup> O. Figes, *Natašin tanec*, s. 23.

<sup>206</sup> Figes v poznámce odkazuje na esej Richarda Taruskina, „N. A. Lvov and the Folk“, in *Defining Russia Musically: Historical and Hermeneutical Essays* (Princeton 1997), s. 3-24. O. Figes, *Natašin tanec*, s. 491.

<sup>207</sup> Figes v poznámce odkazuje na A. S. Famincin, *Domra i rodnyje ej muzykalnye instrumenty russkogo naroda*. Sankt Petěrburg 1891. O. Figes, *Natašin tanec*, s. 491.

mas Mann a Virginia Woolfová, kteří velmi ctili Dostojevského a začali prosazovat vlastní verzi ‚ruské duše‘.<sup>208</sup>

Je důležité ale mít na paměti, že ve významných postavách ruské tradice, jakými byli např. Karamzin, Puškin, Glinka, Gogol, Tolstoj, Turgeněv, Dostojevskij, Čechov, Repin, Čajkovskij, Rimskij-Korsakov, Ďagilev, Stravinskij, Prokofjev, Šostakovič, Chagall, Kandinskij, Mandelštam, Achmatová, Nabokov, Pasternak, Mejerchold či Ejzenštejn, se prolíná Rusko a Evropa.<sup>209</sup> Figes poukazuje na konflikt, který je spojen s evropskými vlivy: „(...) tento pocit sounáležitosti s Evropou také přispíval ke konfliktnosti v duši. ‚My Rusové máme dvě otčiny: Rusko a Evropu,‘ psal Dostojevskij.“<sup>210</sup>

Právě Figesem citovaný Dostojevskij měl význačné místo pro pochopení ruské kultury. T. G. Masaryk věnoval Dostojevskému své dílo *Rusko a Evropa*. Masaryk považuje Dostojevského za největšího ruského sociálního filosofa, který nám umožní poznat Rusko ve svém celku: „Dobrych a cenných knih o Rusku je jistě dost; Evropan se může poučit o jednotlivých institucích a o celku, o ruských dějinách, o vládnoucích třídách a o dvoru, o revoluci atd.; je mnoho děl literárněhistorických, v poslední době roste literatura národohospodářská atd. – ale to všechno podává jen jednotlivosti a celek v neživé souvislosti – v Dostojevském máme Rusko celé a živé.“<sup>211</sup>

Masaryk poukazuje na výjimečné místo literatury, která se stala „zvláštností ruské kultury“ a dokonce ztotožňuje ruskou literaturu s Ruskem: „Je to právě jedna ze zvláštností ruské kultury, že do literatury (do ‚krásné‘ literatury pronikají význačnou měrou sociologie, filozofie dějin a politika – literatura byla za absolutistického útlaku nejsvobodnější politic-

---

<sup>208</sup> O. Figes, *Natašin tanec*, s. 25.

<sup>209</sup> Tamtéž, s. 26.

<sup>210</sup> Tamtéž, s. 71.

<sup>211</sup> Předmluva T. G. Masaryka ke třetímu dílu *Rusko a Evropa* III., T. G. Masaryk, *Rusko a Evropa* III., s. 9-10.

kou tribunou, byl to ruský parlament; tak je tomu ostatně s literaturou všech států a národů, v Rusku se to však projevuje silněji; tam je literatura přímo politická, v Evropě již spíše nepřímá, v Evropě je literatura věnována umění více než v Rusku. V Evropě tvoří umění a v rámci umění literatura svůj vlastní obor, v Rusku ještě vůbec dělba práce a zvláště specializace v oboru duševním tak daleko nepokročila. Ruská literatura je fórum politiky, filozofie, náboženství a také umění a literatury. Všichni významní básníci nové doby jsou, jak se říká, básníky-mysliteli, a zvláště jsou vykladači své doby. To platí o Goethovi, Byronovi aj. a ještě více, jak řečeno, o spisovatelích ruských. Všichni ruští spisovatelé se zabývali tímto problémem, Rusko je ruská literatura.<sup>212</sup>

Dostojevskij se snažil objasnit podstatu lidské duše<sup>213</sup> a podle Solovjova se stal předchůdcem nového náboženského umění v době, kdy převládalo umění realistické.<sup>214</sup> Právě reprodukce ruské společnosti v ruských románech nám umožňuje vytvořit si představu o obecně ruském typu. Solovjov jmenoval kromě Dostojevského také Gončarova a Tolstého, kteří nám

---

<sup>212</sup> Předmluva T. G. Masaryka ke třetímu dílu *Rusko a Evropa* III., T. G. Masaryk, *Rusko a Evropa* III., s. 9.

<sup>213</sup> Podle Solovjova Dostojevskij „miloval všude a ve všem především živou lidskou duši a věřil, že my všichni jsme z *Božího rodu*; věřil v bezmeznou sílu lidské duše, která zvítězí nad jakýmkoli vnějším násilím a překoná každý vnitřní pád, a toto vítězství zvěstoval ve všech svých dílech. Ve své duši obsáhl veškerou životní zlobu, všechnu tíhu a temnotu života a překonal bezmeznou sílu lásky. Odhalil v duši *božskou* sílu, jež si razí cestu navzdory vši lidské bezmoci, a došel tak poznání Boha a Bohočlověka.“ V. S. Solovjov, „Z řečí pronesených na památku Dostojevského.“ Citováno dle: *Velký inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevského*, s. 45-47.

<sup>214</sup> „Pohlížíme-li na současné realistické umění jako na jakousi předzvěst nového náboženského umění, pak se tato předtucha začíná naplňovat. Představitelé tohoto náboženského umění dosud neznáme, jsou tu však již jejich předchůdci a jedním z nich byl také Dostojevskij. I když ho snad někteří romanopisci v určitých ohledech předčí, Dostojevskij nade všechny vyniká svou schopností vidět nejen kolem sebe, ale především daleko do budoucnosti....“ V. S. Solovjov, „Z řečí pronesených na památku Dostojevského.“ Citováno dle: *Velký inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevského*, s. 49.

umožnili ponořit se hlouběji do duše ruského národa: „ S výjimkou Dostojevského všichni naši velcí romanopisci přistupují k životu v té podobě, v jaké se vytvořila během staletí (statkáře, úředníky, někdy i rolníky) a zobrazují ji v každodenních, dávno existujících a často upadajících či zcela přežitých formách. Romány těchto dvou spisovatelů mají navzdory osobitosti jejich talentu zcela shodný umělecký předmět. Gončarov vyniká nade všechny svou mimořádnou schopností uměleckého zobecnění. Díky ní mohl vytvořit tak obecně ruský typ, jakým je Oblomov; takové šíře nedosáhl žádný jiný ruský spisovatel.<sup>215</sup> Tolstého postavy se sice nevyznačují takovou šíří (ani jeden z jeho hrdinů se nestal obecným pojmem), jeho díla zato vynikají mistrovskou drobnokresbou, výrazným zobrazením všech podrobností lidského života a přírody, nejsilnější je pak v líčení nejsubtilnějších mechanismů *duševních hnutí*. /.../“<sup>216</sup>

Podle Solovjova si Dostojevskij ruský národ neidealizoval a nemyslel si, že by se vyznačoval národním sobectvím a trpěl pocitem výlučnosti. Dostojevskij si vážil dvou rysů ruského národa: „za prvé neobvyklé schopnosti osvojovat si ducha a ideje cizích národů, ztělesnit v sobě jejich duchovní podstatu, rys, který se projevil obzvláště v Puškinově poezii. Druhým, ještě důležitějším rysem, na nějž Dostojevskij poukazoval, je vědomí vlastní hříšnosti.“<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> Solovjov vložil do textu poznámku: „Famusovové a Molčalinové, Oněginové a Pečorinové, Manilovové a Sobakevičové, o hrdinech Ostrovského ani nemluvě, mají ve srovnání s Oblomovem platnost pouze dílčí.“

<sup>216</sup> V. S. Solovjov, „Z řečí pronesených na památku Dostojevského.“ Citováno dle: *Velký inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevského*, s. 47-48.

<sup>217</sup> Solovjov dále dodává: „Ruský národ nikdy nepovýšil svou nedokonalost na zákon a právo a nikdy se s ní také nesmířil; odtud také požadavek lepšího života, touha po očištění a mravním hrdinství, bez něhož nemůže ani jednotlivec, ani národ účinně jednat. I kdyby člověk či národ klesl sebevíc a jeho život byl jakkoliv hanebný, může se od něj odpoutat a povznést se, *bude-li chtít*, tj. uzná-li, že jeho špatnost je jen a jen špatností, faktem, který musí být odstraněn, a nepovýší-li tento fakt špatnosti na neměnný princip a zákon, nepovýší-li svůj hřích na prav-

V. Solovjov vidí počátky duchovního zrození Ruska ve formě jednotného organismu v období vlády Alexandra II.: „V době vlády Alexandra II. bylo završeno vnější přirozené formování Ruska, byl utvořen *jeho organismus* a započal proces *jeho duchovního* zrodu. Každému zrození, každému tvůrčímu procesu, jenž pořádá již existující prvky do nových forem a vztahů, nutně předchází *vření* těchto prvků. V dobách, kdy se utvářel organismus Ruska a rodil se ruský stát, ruští lidé od knížat a jejich družin až po posledního rolníka kočovali po celé zemi. Celá Rus kočovala křížem krážem. Vření těchto prvků přispívalo k vnějšímu upevnění státnosti a umožňovalo, aby se z Ruska stal jediný velký organismus. /.../“<sup>218</sup>

Solovjov nachází v tomto novém organismu spojení se Sofií, která je v poeziích označována mimo jiné i jako „žena oděná sluncem“ a právě tato metafora byla použita Dostojevským pro vyjádření Ruska a jeho výjimečného postavení pro realizaci společenského ideálu: „Dostojevskij v jednom rozhovoru přirovnal Rusko k sluncem oděné ženě ze Zjevení svatého Jana, jež chce porodit syna: žena to je Ruská země a novorozeně je ono slovo, jež musí Rusko světu sdělit. Ať již je výklad ‚velkého znamení‘ správný či nikoli, ono nové slovo Ruska Dostojevskij vytušil správně. Je to výzva k smíření

---

du. Jestliže člověk či národ svou špatnost nepřijímá a odsuzuje ji jako hřích, znamená to navíc, že má již jakousi představu, ideu či alespoň tušení jiného, lepšího života, toho, co je *žádoucí*. Dostojevskij proto tvrdil, že ruský národ i přes svou vnější zvířeckou podobu chová v hloubi své duše obraz jiný – obraz Krista, a až nastane čas, ukáže Ho všem národům a přivede je k Němu a společně s nimi uskuteční všelidský úkol. Tento úkol, pravé křesťanství, je všelidský nejen v tom smyslu, že musí sjednotit všechny národy *jedinou vírou*, ale především proto, že musí sloučit všechny lidské *záležitosti* v jediné celosvětové dílo, bez něhož by i společná univerzální víra byla jen abstraktní formulí a mrtvým dogmatem.“ V. S. Solovjov, „Z řečí pronesených na památku Dostojevského.“ Citováno dle: *Velký inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevského*, s. 57.

<sup>218</sup> V. S. Solovjov, „Z řečí pronesených na památku Dostojevského.“ Citováno dle: *Velký inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevského*, s. 60..

Východu i Západu, smíření na základě jediné pravdy Boží a lidské svobody.<sup>219</sup>

Zatím ale nedošlo k tomuto smíření mezi ruskými tradičními prvky a evropskými vlivy uvnitř ruské kultury. Důležitý moment rozporu mezi těmito dvěma tendencemi byl typický u proudů slavjanofilů a západníků. Představy o původní ruské kultuře nalezneme u slavjanofilů, kteří ve svých úvahách využívali mýtů o „ruské duši“, přirozeném křesťanství venkovského lidu či kult Moskevské Rusi jako nositele původního ruského stylu. Tímto svým postojem se slavjanofilové postavili do protikladu vůči tzv. západníkům, kteří měli svůj symbol v přímořském Petrohradu, založeném Petrem I. Velikým jako „osvícené“ město protikladné k „primitivní“ kultuře pocházející z asijských stepí.

Centrálním bodem sporu slavjanofilů a západníků se stal osud Ruska a jeho poslání ve světě a tyto diskuse se projeví i v úvahách hlavních představitelů sofiologie. Sofilogové kladli velký důraz na duchovní význam Ruska na světové úrovni, protože eschatologická role Sofie má universální význam. Diskuse slavjanofilů a západníků se staly opěrným bodem pro filosofické úvahy, které pak daly podnět k vytvoření originální ruské filosofie V. Solovjova. Pro hlubší pochopení vývoje ruské filosofie nám pomůže pohled do dějin myšlenkových proudů v Rusku.

#### 4.2 Slavjanofilové a západníci v kontextu ruské filosofie

Ve starém Rusku byl nazýván filosofem člověk, který byl výjimečný pro svou vzdělanost. Berd'ajev našel charakteristiku „filosofování“ i u rus-

---

<sup>219</sup> V. S. Solovjov, „Z řečí pronesených na památku Dostojevského.“ Citováno dle: *Velký inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevského*, s. 65.



kého lidu: „Ruský ngramotný mužik s radostí klade otázky filosofického rázu – o smyslu života, o Bohu, o věčném životě, o zlu a nepravdě, o tom, jak uskutečnit království Boží.“<sup>220</sup> Zároveň Berd'ajev uznává, že Rusové jsou i realisté vybaveni technickým nadáním, což není v rozporu se sklonem k filosofování:

„Ruský člověk je vskutku realisticky založen, má velké nadání k technickému vynalézání, ale to je plně v souladu s jeho duchovním hledáním a se zalíbením filosofovat o životě.“<sup>221</sup>

Rusové však zůstali stranou vývoje intelektuálních proudů, který probíhal na Západě. Moderní filosofické myšlenky začaly pronikat do Ruska až v 19. století. Velký význam měla i první univerzita, která byla založena v Moskvě v roce 1755. Do ruštiny byl přeložen Voltaire a Rousseau a německý idealismus začal převládat na univerzitách až do poloviny 19. století. Od roku 1870 převládl v Rusku pozitivismus, na který reagoval právě Vladimír Solovjov a vytvořil první ruský filosofický systém, z něhož vznikl proud sofiologie.

O významu německého idealismu na vznik ruské filosofie píše N. Berd'ajev:

„V 18. a na začátku 19. století u nás skutečná filosofie neexistovala, nacházela se ve stavu zrodu. *A ještě dlouho nevznikne opravdová filosofická kultura a budou jen osamělí myslitelé. Uvidíme, že naše filosofie bude především filosofií dějin, zejména historiosofická otázka jí dodá totalitní ráz. Ke skutečnému probuzení filosofického myšlení došlo u nás pod vlivem německé filosofie.* Německý idealismus, Kant, Fichte, Schelling a Hegel, měl pro ruské myšlení rozhodující význam.“<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> Citováno dle: T. Špidlík, *Ruská idea: jiný pohled na člověka*, s. 32.

<sup>221</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>222</sup> Tamtéž, s. 33.

Velice důležité je i propojení ruských filosofů s náboženstvím a teologií, které se staly centrem úvah slavjanofilů, v opozici vůči západníkům. Slavjanofilové a západníci se začali rozdělovat do dvou směrů ve třicátých a čtyřicátých letech 19. století, ale jejich vzniku předcházely diskuse ve filosofických kroužcích, které byly propojeny se zednáři. V kroužcích měla převážně vliv filosofie Schellinga a Hegela. První ruští filosofové se také nazývali Schellingovci: Schelling se stal „dvorním“ autorem slavjanofilů, Hegel měl vliv na oba směry. Slavjanofilové se zajímali hlavně o filosofické a umělecké otázky, nechali se ovlivnit německým idealismem a romantismem a měli blízko k mysticismu a mytologii. Západníci mířili k západní Evropě, byli více revoluční a sociální a byli velmi ovlivněni francouzskými socialistickými směry.

I když se v kroužcích čtyřicátých let tyto dva proudy mohou ještě přit ve stejných salonech, spory vyvrcholí do takové míry, že se už další generace slavjanofilů a západníků budou muset rozejít. Slavjanofilové se později upnou více na mysticismus, zatímco západníci dají přednost krajnímu skepticismu. Právě filosofické diskuse čtyřicátých let měly vliv na osvobození ruského lidu a celé hnutí pokrokových let šedesátých.

Kroužek, který jako první umožnil filosofickou komunikaci, má ve svém názvu Moudrost: *Obščestvo ljubomudrija* (Společnost milovníků moudrosti) vznikl v roce 1823, ale neměl dlouhého trvání, neboť byl zrušen po povstání děkabristů. Z myšlenek, které se v tomto kroužku propagovaly, se o deset let později zrodili slavjanofilové. Tento filosofický kroužek měl charakter tajné organizace. Jeho hlavními zakladateli byli spisovatel a asi nejtypičtější představitel ruského romantismu, kníže V. F. Odojevskij, a básník D. Venevitinov.

Od roku 1830 byli na Moskevské univerzitě aktivní dva nejznámější kroužky – Stankeviče a Herzena. Ve Stankevičově kroužku se studovala hlavně idealistická filosofie Schellinga, Fichteho a Hegela. Západnický orientovaný Herzenův kroužek se naopak zabýval hlavně politickými a sociálními otázkami a měl zásluhu na tom, že do Ruska pronikaly socialistické doktríny a myšlenky Saint-Simona a Fouriera.

Na Moskevské univerzitě se začali objevovat tzv. *raznočinci* („lidé různých tříd“), kteří představovali nový typ ruské inteligence. Vzdělání jim umožnilo vzdálit se od nižších vrstev, přesto se však aristokraty nestali.

V kroužcích byl zachován semiaristokratický charakter a mezi jeho členy probíhala neustálá komunikace s intelektuály z vyšší moskevské společnosti. Filosofické, historické a literární argumenty se staly tématy horlivých diskusí uvnitř různých salónů, aktivních především v polovině 19. století. Mezi nejznámější salóny, v nichž se zrodila nová ruská kultura, můžeme zařadit salón Jelaginových, Sverbejevových, Chomjakových, Čaadajevových a Karolíny Pavlové.

Jeden z hlavních představitelů moskevských intelektuálů byl P. J. Čaadajev, kterého Masaryk považoval za prvního myslitele, kdo v ruské filosofii pochopil podstatu filosofie dějin. Čaadajev byl ohromen univerzalismem katolicismu a jeho aktivní rolí v dějinách. Pravoslaví se mu zdálo příliš pasivní a nedějinné. Jeho myšlenky šokovaly vládnoucí vrstvy v době po krvavě potlačeném povstání děkabristů, kdy se nosíkem politiky cara Mikuláše stalo pravoslaví, samoděržaví a národnost.<sup>223</sup>

---

<sup>223</sup> Mezi roky 1829-31 Čaadajev napsal své nejdůležitější dílo, *Filosofické listy*. Je složeno z osmi dopisů psaných francouzsky – v dvacátých letech byl každý vzdělaný Rus ještě pofrancouzštělý, i když už začínal přijímat ideje německých filosofů. Ale vydání prvního listu vyprovokovalo silnou reakci a Čaadajev byl po jeho otištění v časopisu *Dalekohled* prohlášen vládou Mikuláše I. za blázna. V prvním „filosofickém listě“ Čaadajev vyslovil názor, že Rusko nemá žádné dějiny, ani

Čaadajev bývá považován za zakladatele západnického směru, ale zatímco tendence západníků mířily k ateismu, realismu a pozitivismu, Čaadajevovo západnictví je náboženské a tím zůstane osamocený, na rozhraní mezi slavjanofily a západníky.

I když P. J. Čaadajev pohlížel na vztahy Ruska a západní Evropy očima západnického směru, jeho myšlení ovlivnilo i slavjanofily a revoluční demokracie. Slavjanofilové viděli v Petrových reformách zradu Ruska a hledali záchranu na duchovní půdě pravoslaví. Již Odojevskij kritizoval Západ, o kterém soudil, že ztratil svého ducha. Klasičtí slavjanofilové Západ nezavrhovali, ale usilovali o svůj výklad ruských dějin. Hledali národní smysl, snažili se vyložit roli Ruska ve světových dějinách, vymezit jeho specifické znaky, které je odlišují od ostatních států.

Cílem slavjanofilů bylo vymezit Rusko vůči západním dějinám, a proto byli schopni vytvořit ruskou filosofii dějin.

Slovo slavjanofilství původně vyjadřovalo lásku ke slovanskému písmu, nikoli lásku ke Slovanům vůbec.<sup>224</sup> K první generaci slavjanofilů, která později ovlivnila náboženské filosofy z konce 19. a počátku 20. století, a také V. Solovjova, patřili Ivan V. Kirejevskij, Alexej Chomjakov, Konstantin Aksakov a Jurij Samarin. Vymezovali se hlavně vůči moderní civilizaci, v níž převládala analytika a mechanika, atomismus a racionalismus. Tyto kritiky,

---

žádnou vlastní ideu, protože ruský národ je duševně chudý, prázdný, mrtvý. Rusko se může zachránit pouze připojením k Evropě a ke katolicismu. Žádá po Rusích změnu pohledu na dějiny a ujasnění si svého postavení v historickém vývoji. Takto se Čaadajev postavil proti oficiální politice, která měla svou představu o postavení Ruska ve světových dějinách a jeho dějinných úkolech. Osobnost Čaadajeva výstižně charakterizoval A. S. Puškin výrokem: „V Římě by Brutem byl, Periklem v Athénách, a zde je husarským důstojníkem“. Citováno dle: N. Berďajev, *Ruská idea*, s. 37.

<sup>224</sup> A. S. Šiškov (1753 – 1841) prohlásil církevní slovanský jazyk za základ ruského lidového jazyka. Označení „slavjanofil“ bylo poprvé použito ironicky odpůrci Šiškovova nacionalismu a později přeneseno na nový filosofický směr.

převzaté od romantických a nacionalistických Němců, byly zaměřeny hlavně na Francii a Anglii.

Slavjanofilové věřili ve zvláštní postavení Ruska, jehož kultura vyrostla na půdě ruského pravoslaví. Osvojili si hegelovskou ideu o povolanosti národů a převedli na ruský národ charakteristiky určené Němcům. Dokonce Aksakov považoval Rusy za vyvolené k pochopení Hegelovy filosofie.<sup>225</sup> I Samarin viděl závislost osudu pravoslavné církve na Hegelovi. Chomjakov však přiblížil slavjanofily k ruskému chápání křesťanství, vycházejícího z děl východních církevních Otců.

Ve druhé polovině 19. století druhá generace slavjanofilů se bude vyznačovat silným protizápadním nacionalismem. Uvnitř slavjanofilů však nepanovalo jednotné myšlení. Například I. Kirejevskij se stal slavjanofilem pod vlivem romantismu a schellingovců, zatímco Aksakov a Samarin sympatizovali s filosofií Hegela. Samarin, podle něhož by bez Hegela nemohla existovat pravoslavná církev, věnoval svůj život praktické státní a společenské činnosti a spoluvytvářel podmínky pro osvobození rolníků.

Za zakladatele slavjanofilů je často považován Chomjakov, který měl údajný vliv na Čaadajevova přítele Ivana Kirejevského. T. G. Masaryk poukazuje na nepřesnost těchto údajů a pokládá Kirejevského za zakladatele tohoto směru. I když byl Kirejevskij zpočátku západníkem, odmítal nepřátelský liberalismus, který se stavěl proti každému náboženství. Později se Kirejevskij stal konzervativnějším a nábožensky církevnějším. T. G. Masaryk tvrdí, že Chomjakov přijímal více popudů od Kirejevského než naopak a také chronologicky je Kirejevskij považován za zakladatele slavjanofilů. Kirejevskij byl původně západníkem a i když se později stal slavjanofilem, na-

---

<sup>225</sup> Je zajímavé, že jeden z největších interpretů Hegelovy *Fenomenologie ducha* je Alexandre Kojève, synovec V. Kandinského. Pod vedením K. Jasperse Kojève získal doktorát po obhájení práce o Boholidsství Krista v pojetí V. Solovjova.

psal: „I nyní miluji Západ, jsem s ním spojen mnohými nerozlučitelnými sympatiemi. Patřím k němu svou výchovou, svými životními návyky, svým vkusem, kritickým založením svého rozumu, ba dokonce svými srdečnými sympatiemi.“<sup>226</sup>

V roce 1830 Kirejevskij odcestoval do Německa a pobýval v Berlíně, Drážďanech a Mnichově. V Mnichově navštěvoval Hegelovy přednášky a tam se také seznámil se Schellingem. Kirejevskij byl přiveden k Schellingovi již dříve svým otčímem, který přeložil do ruštiny jeho *Filosofické listy o dogmatismu a kriticizmu* (1796). Pozdější úvahy Kirejevského odrážejí noetické teze tohoto Schellingova spisu.

Kirejevskij se stavěl pozitivně k Francouzské revoluci, ve které viděl návrat k náboženství pronikajícimu do společenského života celého národa. V Rusku scházelo antické období, tudíž i renesance a její propojení západního křesťanství s antickým vzděláním. Kromě Novgorodu a Pskova, kam začala pronikat evropská vzdělanost, Rusové zůstali nevzdělaní. Proto Kirejevskij chválí snahy Petra a Kateřiny zařadit Rusko do evropského proudu.

Po svatbě se I. Kirejevskij seznámil se zpovědníkem své ženy, otcem Filaretem, asketickým mnichem z Novospaského kláštera v Moskvě. Přítomnost otce Filareta mu ujasnila vlastní náboženské názory a posílila jeho víru v pravoslavné křesťanství. Ivan Kirejevskij poté ovlivnil i svého bratra Petra, který se proslavil jako sběratel národních písní.

Studium řeckých církevních otců upevnilo pravoslavný směr Kirejevského pozdního myšlení. Ve svých úvahách postihuje rozdíl mezi evropským a ruským náboženským cítěním. Pravoslavná víra je mystickým pochopením zjevené božské pravdy. Římský katolicismus a protestantismus udělal chybu, že se toto zjevení snažil pochopit rozumově. Tento rationa-

---

<sup>226</sup> Citováno dle: N. Berd'ajev, *Ruská idea*, s. 47.

lismus dosáhl rozdvojení uvnitř člověka. Víra a církev podpořila i jiný druh vzdělanosti. V Rusku panuje filosofie starých řeckých otců, v západní Evropě scholastika a z ní vycházející a na ni reagující protestantismus. Proto se i ruské umění liší – krása a pravda jsou sjednoceny. Naopak v Evropě vede abstraktní krása k nepravdě fantazie.

Kirejevskij poukazuje na německou idealistickou filosofii, ve které vidí vrchol a definitivní formu západní filosofie, jako na přechodný stupeň k filosofii ruské. Kritický rozum a jeho logika, sylogistika a dialektika, se tak musí navrátit k pravému rozumu ve smyslu noetického (intuitivního, bezprostředního) zření. Kritický rozum rozdělil jednotlivé duševní schopnosti člověka. Jedině vírou neboli intuicí spojující živý celek v dokonalou jednotu, se může člověk zachránit. I když řečtí církevní otcové dosáhli této jednoty, nejsou již vhodní pro novou dobu, proto se Kirejevskij rozhoduje pro Schellinga, jenž by mohl dovést novou vědu zpět k pravé víře. I když akceptuje výsledek Kantovy kritiky, podle které není možné poznat rozumem nejvyšší náboženské pravdy, je to teprve Schelling, kdo posunuje racionalismus k intuici, k intelektuálnímu zření.

Terminologie Kirejevského navazuje na Kanta a Schellinga. Kirejevskij se zvláště přidržuje Kantovy pojmové diferenciaci – „Verstand“ (*rassudok*, kritický rozum, rozvažování) a „Vernunft“ (*razum, um*, čistý rozum). Schelling nazývá „Vernunft“ nazíráním. V ruštině se k tomuto slovu připojuje termín „intuice, intuitivní“, ale význam není vždy mystický, nýbrž je spíše vyjadřován ve smyslu „a priori“ (poznání nezávislé na smyslové zkušenosti). Toto dělení je důležité, neboť Kirejevskij charakterizuje pravoslavné myšlení jako myšlení, které je postaveno na stejnou úroveň s vírou, s níž je spojeno v harmonický soulad. Proto se tento způsob myšlení nesmí zaměňovat s chladným rozborem kritického rozumu a jeho vytvářením jednotlivých

pojmu. Na základě Kantova rozdělení Kirejevskij navrhuje cestu zakládající se na protikladu mezi „abstraktním myšlením“ a „konkrétním myšlením“, na který se napojuje dvojice „vnější“ – „vnitřní“. Dosáhne tak radikálního rozdělení mezi západním racionalismem a křesťanským pravoslavným myšlením, tedy mezi racionalismem a Moudrostí.

V roce 1856 Kirejevskij rozvíjí v jednom svém fragmentu, který vyšel v časopise *Simvol*, ideu komplexního poznání, vyjádřenou termínem *cel'nost'*. Tato idea se staví do protikladu k západnímu abstraktnímu racionalismu a zahrnuje nejen duševní a duchovní potenciality, ale celého člověka, který se skládá nejen z mozku, ale také ze srdce, citů a uměleckých vjemů.

Idea *cel'nosti*, která se stane jedním z centrálních pojmů Solovjovy filosofie, se postupně přenesla z čistě gnozeologického problému do všech lidských vztahů, do problémů sociálních a politických, a bude transponována i na vztahy mezi státem a církví. Teorie a praxe jsou v termínu *cel'nost'* nerozlučně spojeny. Nestačí jen teoretické poznání, ale člověk je musí přenést do praxe a musí cítit zodpovědnost za celou komunitu. Člověk může dosáhnout *cel'nosti* jen v duchovním společenství s Církví. Proto je tato myšlenka spjata s dalším principem načrtnutým Kirejevským a později rozpracovaným Chomjakovem, s principem *sobornosti* (všeobecnosti), ve kterém se odráží propojení duchovní komunikace všech křesťanů s plností celé církve. Na rozdíl od fyzického světa, ve kterém se každá bytost udržuje ničením jiných bytostí, v duchovním světě se tvůrčí čin jakékoliv osoby stává činem ostatních bytostí. Tento ideál *sobornosti* je i principem společenského řádu.

Mezi slavjanofily to byl A. S. Chomjakov, kdo vypracoval podrobněji stránku teologickou. Považuje Církev za skutečný organický celek, za tělo, jehož hlavou je Ježíš Kristus. Kdo miluje Krista, nositele dokonalé spravedl-



nosti, stává se součástí církve. Ale v této jednotě církve si každý člověk ponechává svou svobodu. Právě sloučení těchto dvou obtížně slučitelných aspektů – jednoty a svobody – je zvláštním posláním církve. Tohoto sjednocení může být dosaženo jen nezištnou a sebeobětavou láskou člověka. Jen tak se může přesunout ze sféry osobního, egocentrického racionalizování do moudrosti víry. Nejprve se člověk musí aktivně zapojit – láskou „srdce“ – do života, jen pak bude moci disponovat „celistvým rozumem“, bude schopen postihnout metaracionální principy a propojit je s racionálními aspekty bytí. Svoboda bude zachována, neboť člověk v církvi najde sebe sama ve své dokonalosti. Základní princip církve tedy nespočívá v podřízení se vnější moci, ale v *sobornosti*, neboli svobodné jednotě v církevní komunitě založené na lásce v Kristu. Z toho vyplývá, že ani patriarcha, duchovenstvo nebo všeobecný sněm nemusí být nositeli absolutní pravdy. Absolutní pravda se nalézá v církvi jako v celku. Chomjakov používá slovo církev jen ve smyslu pravoslavné církve, nevyhýbá se však kritice, zejména jejího duchovního despotismu.

Chomjakov, stejně jako Kirejevskij, byli zastánci ideje konkrétnosti a účelnosti bytí. Oba se stavěli proti formální racionalitě evropského osvícenství. Chomjakov kritizoval Hegelovu logiku, kterou nazýval „zduchovněním abstraktního bytí“. I když u Hegela vše vychází z pojmů, tj. ze zákonů myšlení, myslící subjekt, který je vyšší než pojem, byl u něho poněkud opomíjen. Proto zákon myšlení nemůže být zákonem všeobecného ducha. Jen mravní síla upřímné lásky umožňuje překročení hranice subjektu a poznat jevy v jejich životní realitě. Živá pravda není omezena strnulou logikou.

Zatímco cílem slavjanofilů bylo vytvoření křesťanského vidění světa, které má svůj původ v učení východních Otců a v pravoslaví ruského národa, západníci naopak vidí v ruském národě zaostalost, která musí být pře-

konána přiblížením Ruska k západní Evropě. Rusko se má podle nich od Západu učit jeho vědě a světským osvícenským myšlenkám. Západnictví navazuje svým programem na reformy Petra Velikého a na jeho snahu o poevropštění Ruska.

Směr západníků vzešel z literárně-filosofického kroužku N. V. Stankeviče v době vlády Mikuláše I. Na Rusko mělo v tehdejší době největší vliv Německo a stále ještě Francie. Západnictví v širším smyslu zahrnovalo všechny pokrokové směry vedoucí k revolučním demokratům i k marxistům, ale v užším smyslu se jednalo o teorie a tendence, které byly reakcí na myšlenkové spory se slavjanofily. Oba směry se shodovaly v tom, že je veliký kulturní rozdíl mezi Ruskem a Evropou, ale jejich odlišení spočívalo v odpovědi na otázku, kterou již formuloval P. J. Čaadajev, tedy zda měl Petr před sebou jen „bílý papír“ nebo zda Rusko má své vlastní cenné kulturní prvky, jež měly být zachovány.

Další rozdíl byl v jejich odpovědi na otázku po smyslu a směru vývoje ruských dějin, i když se zde v mnohém oba proudy shodovaly.

Je důležité si uvědomit, že po Francouzské revoluci byla i Evropa rozdělena na pokrokovou, demokratickou – a konzervativní, aristokratickou. V Evropě působili jak G. W. F. Hegel a P. J. Proudhon, tak J. Maistre a F. J. Stahl. Proto se i Rusové po vzoru Evropy mohli stát revolučními nebo konzervativními a z toho vycházely rozdíly i uvnitř proudů západníků a slavjanofilů, které se týkaly hlavně otázek náboženských a metafyzických. Na přelomu 18. a 19. století byly například tendence uvnitř západníků ovlivněny na jedné straně Voltairem, pro něhož náboženství bylo považováno za politicky nutné, nebo Rousseauem, který měl vliv na Radiščeva hájícího teismus a učení o nesmrtelnosti. K západníkům jsou vztahovány i tajné organizace zednářů.

Po Francouzské revoluci a napoleonských válkách získala svůj vliv německá idealistická filosofie, zvláště Schelling a Hegel, která se postavila proti voltairovskému liberalismu.

Filosoficky se západníci přidržovali vzoru Hegelova racionalismu, kterým nahradili Schellingovu víru v absolutno, ale jasná diference Hegel (západníci) – Schelling (slavjanofilové) proběhla později. První západníci se ještě řadili, společně se slavjanofily, mezi schellingovce.

Jméno N. V. Stankeviče<sup>227</sup> je spojeno s činností tzv. „Stankevičova kroužku“, který založil v roce 1831, v době kdy vstoupil jako student na Moskevskou univerzitu. Scházeli se v něm například V. G. Bělinskij<sup>228</sup>, K. S. Aksakov, básník A. V. Kol'cov, M. J. Lermontov, M. A. Bakunin (tento až od roku 1835), M. N. Katkov. Zpočátku studovali Schellingovu filosofii a po roce 1835 se ve spolku začal studovat i hegelianismus. Centrem zájmu nebyla jen filosofie, ale také poezie (Goethe, Schiller, Hoffmann, Shakespeare) a hudba (Beethoven, Schubert). Stankevič, který byl duší tohoto kroužku, si utvořil jiný pohled na Hegelovu filosofii, než jaký převládal v Německu, kde chápali jeho filosofii jako abstraktní panlogismus. Podle Stankeviče je nositelem abstraktních pojmů vždy duch jakožto konkrétní živoucí osoba. Jeho ideálně-realistický pohled odráží tendenci ruské filosofie ke konkrétnosti.

Filosofické principy, které se začaly objevovat během diskusí slavjanofilů a západníků, byly zařazeny i do filosofie prvního sofiologa Vladimíra Solovjova.

---

<sup>227</sup> N. V. Stankevič zemřel již v roce 1840 ve věku 27 let.

<sup>228</sup> V. G. Bělinskij měl jako vynikající literární kritik velký vliv na ruskou kulturu. Za svého života vystřídal několik filosofických směrů. Zpočátku se věnoval Schellingově filosofii přírody, ale po roce 1836 ho Bakunin přivedl k filosofii Fichte. V letech 1847 až 1840 se pod vlivem Stankeviče a Bakunina nadchl pro filosofii Hegela.

### 4.3 Vladimír Solovjov: počátky ruské sofiologie

Vladimír Solovjov (1853 – 1900) byl první myslitel, který v Rusku formuloval pojetí Sofie jak z hlediska nábožensko-filosofického, tak i poeticko-mystického. Je také nazýván „otcem sofiologie“.<sup>229</sup>

V. Solovjov byl synem profesora Moskevské univerzity Sergeje Solovjova, známého historika a autora *Dějin Ruska*, které vyšly ve 29 svazcích.

V mládí mezi 13. a 18. rokem prodělal náboženskou krizi, během níž se začal věnovat Büchnerovu materialismu a Pisarevovu nihilismu. Dokonce se jeho společenskými ideály staly socialismus a komunismus. Z tohoto období ho vyvedla četba Spinozy, Feuerbacha a J. S. Milla, kteří mu pomohli pochopit meze materialismu. Později byl ovlivněn Schopenhauerem, Hartmannem, Schellingem a Hegelem. Na Moskevské univerzitě studoval na Přírodovědecké a Historicko-filologické fakultě. Po absolvování studia na MU se věnoval ještě studiu na Moskevské duchovní akademii.

První významnou filosofickou prací V. Solovjova byla magisterská teze *Krise západní filosofie. Proti pozitivistům*, kterou obhájil v roce 1874. Později se věnoval i indické, gnostické a středověké filosofii.

V roce 1881 po obhajobě doktorské práce *Kritika abstraktních principů*, Solovjov obdržel titul doktora filosofie a začal působit jako privátní docent na Moskevské a Petrohradské univerzitě. Později také vyučoval na Vyšší ženské škole.<sup>230</sup>

---

<sup>229</sup> Seznam spisů, ve kterých je Solovjov nazýván „otcem sofiologie“, vypracovala Michelina Tenace, „Pravá a falešná Sofia. Odkazy na rozlišení mezi Kristem a Antikristem.“ In: Kol. *Od Sofie k New Age*, s. 36.

<sup>230</sup> Solovjovův názor na postavení ženy nalezneme v jeho stati „Ženská otázka“, která se nachází v příloze.

Po atentátu na cara Alexandra II. v roce 1881 se Solovjov postavil proti trestu smrti ve jménu vyšší pravdy. Po tomto vystoupení dobrovolně požádal Ministerstvo národního osvícení o odchod do výslužby.

V průběhu let vystupoval na různých veřejných přednáškách, kterých se zúčastnili i F. M. Dostojevskij a L. N. Tolstoj, a obnovil svá filosofická čtení na Petrohradské univerzitě.

V osmdesátých letech se Solovjov zabýval problémem sjednocení církví. Za tímto účelem odjel do Záhřebu na pozvání biskupa Strossmayera. Spis, ve kterém vyjádřil své názory ve prospěch katolické církve jako vše-světové nadstátní organizace, vyšel v Paříži pod názvem *La Russie et l'Eglise universelle*.

Byl přesvědčen o mystické jednotě pravoslavné, katolické a protestantské církve.

Plánoval přeložit všechna Platónova díla, ale stihl realizovat překlad jen několika dialogů. Přesto se ještě k Platónově filosofii vyjádřil kriticky v díle *Drama Platónova života* (1898), které napsal v době, kdy se snažil najít jednotící princip uspořádání přeložených Platónových dialogů.

Ve své poslední práci *Tři rozhovory* se zabývá problémem zla a v oddíle *Legenda o Antikristu* umělecky ztvárňuje představu sjednocení katolické, protestantské a pravoslavné církve na konci světových dějin.

V. Solovjov zemřel na statku Trubeckých nedaleko Moskvy v roce 1900.

Dílo Vladimíra Solovjova se podle J. Trubeckého a D. N. Stremouchova dělí na tři období: teosofické, teokratické a teurgické.

1. V prvním období se V. Solovjov snažil upřednostnit křesťanskou **teosofii** neboli vědění o Bohu a o jeho vztahu ke světu. Bez tohoto poznání by nebylo možné ztělesnění Sofie čili Velemoudrosti ve světě. Hlavními díly

tohoto období jsou *Kritika abstraktních principů*, *Čtení o boholidství* a *Duchovní základy života*.

2. Ve druhém období, po roce 1882, se Solovjov zaměřil na proměnu lidstva pomocí **teokracie**, tj. správného státního a společenského řádu, který realizuje křesťanskou politiku. Hlavní díla tohoto období: *Velký spor a křesťanská politika*, *Historie a budoucnost teokracie*, *La Russie et l'Église universelle*, *Národnostní otázka v Rusku*.

3. Ve třetím období, od roku 1890, se dostává do popředí jeho zájmu **teurgie**, tj. mystické umění, které utváří nový život podle pravdy Boží. Hlavní spisy tohoto období jsou *Smysl lásky* a *Ospravedlnění dobra*.

K těmto třem obdobím musíme do přehledu dodat, že ke konci života se Solovjov věnoval i problému zla, k němuž se vyjádřil v již zmíněném spise *Tři rozhovory*.

Veškerá lidská činnost se podle Solovjova dělí na praktickou, poznávací a tvůrčí. Tomuto dělení odpovídají i tři hlavní sféry lidské existence: mravní (praktická), teoretická (poznávací) a estetická (tvůrčí).

V teosofickém období se Solovjov zaměřil hlavně na teoretickou filosofii, ve které se snažil přiblížit neměnnou pravdu. Ve druhé fázi Solovjov pojednával hlavně o praktické filosofii a snažil se aktivně sjednotit pravoslavnou, katolickou a protestantskou církev. Jeho dílo v této fázi obsahuje teologické spisy.

Třetí teurgická fáze Solovjovovy tvorby bývá kritiky dále dělena a jejími hlavními tématy jsou umění, erós, morální filosofie (k ní se vztahují i témata teoretické filosofie z prvního období) a propojení křesťanské církve (v posledním díle o Antikristu). Termín teurgie se vztahuje k umění a podle Solovjova znamená veškerou lidskou činnost, která dopomáhá k vtělení božské Sofie do profánního světa.

Plnost Všejednoty, ke které míří veškeré lidské jednání, se skládá ze tří elementů: z Dobra, Pravdy a Krávy. Dobro bez dalších dvou elementů je jen impuls bez síly, abstraktní Pravda sama o sobě je jen prázdné slovo a Kráva je jen ideál.

Pravé poznání v sobě sjednocuje poznávání empirické, racionální a mystické. Racionální forma vědění musí být realizována v kontemplaci ži- vého bytí. Proto Solovjov usiluje o propojení logické dokonalosti západní formy s obsahovou plností duchovních kontemplaní Východu.

Solovjov usiloval o univerzální syntézu vědy (empirického poznání), fi- losofie (metafyzického poznání) a náboženství (mystické poznání).

Ve *Filosofických základech komplexního vědění* Solovjov navrhl schéma, které vytváří všezahrnující disciplínu, tzv. svobodnou teosofii<sup>231</sup>:

	Sféra tvorby	Sféra vědění	Sféra praktické činnosti
<b>Subjektivní základ:</b>	cit	myšlení	vůle
<b>Objektivní princip:</b>	kráva	pravda	obecné blaho
<b>1. absolutní úroveň</b>	mystika	teologie	duchovní společenství (církve)
<b>2. formální úroveň</b>	krásné umění	abstraktní filosofie	politická společnost (stát)
<b>3. materiální úroveň</b>	technické umění	pozitivní věda	ekonomická společnost (zemstvo)

Solovjov se snažil sjednotit všechny sféry lidského působení: tvorbu, vědění a praktickou činnost, které se vztahují ke třem objektivním princi- pům krásy, pravdy a dobra a odpovídajícím třem složkám lidské osobnosti: citu, intelektu a vůli. Sféra tvorby v sobě zahrnuje mystiku, krásné a tech- nické umění; sféra vědění teologii, abstraktní filosofii a pozitivní vědu; sféra praktické činnosti obsahuje církve, stát a ekonomii.

---

<sup>231</sup> V. Solovjov, *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 31.

Michal Altrichter shrnul danou univerzální činnost člověka, kterou popsal Solovjov za pomoci plótínovské terminologie jako svobodnou teurgii, svobodnou teokracii a svobodnou teosofii:

- „*svobodná teurgie* vyjadřuje spolupráci ‚dělníka‘, ‚umělce‘ a ‚mystika‘, snažících se pozvednout sebe i své bližní k Bohu;

- *svobodná teokracie* pořádá úsilí společenská; hospodářské snahy nesledují práci jako cíl, ale vytvářejí prostor k duchovní činnosti, k divinizaci jedince a společnosti;

- *svobodná teosofie* představuje moudrost božskou v plnosti poznání; ukazuje na soulad vědy, teologie a filosofie. Tato ‚svobodná teosofie‘ je organickou syntézou, bez níž věda, filosofie i teologie zůstávají pouhými zlomky pravdy. tak vzniká ‚jednotná věda‘.“<sup>232</sup>

Solovjov zdůrazňuje, že pouze ve svobodné teosofii „je člověk skutečný subjekt a činitel“, zatímco další dvě sféry, sféra svobodné teurgie a svobodné teokracie, „jsou strukturálně a vývojově podřízeny zvláštním podmínkám, které nejsou přímo závislé na vůli a působnosti jednotlivého člověka.“<sup>233</sup>

Pouze svobodná teosofie neboli komplexní vědění umožňuje jednotlivci začít uskutečňovat ideu nacházející se v jeho osobním vědomí.

Idea neboli ideální bytí, které krása ztělesňuje, je charakterizováno celistvostí, jednotou a všejednotou. Michelina Tenace představila schéma ideálního bytí, které je hodno existence:

**Celistvost (Totalita)** – mnohost prvků, princip nevylučování, *Solidarita*.

**Jednota** – univerzalita díky základu. Princip spojení. *Vzájemné sdílení (Communio)*.

---

<sup>232</sup> M. Altrichter, „Sofia zjednává jednotu od ‚lidského‘ k ‚boholidskému‘.“ In: V. Solovjov, *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 12.

<sup>233</sup> V. Solovjov, *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 63.



## Všejednota – svobodná a vzájemná činnost. *Svoboda*.<sup>234</sup>

Hlavní vlivy, které utvářely Solovjovovu filosofii, lze najít, kromě jeho osobní mystické zkušenosti, v křesťanském platonismu profesora Jurkeviče, v Schellingově učení o vztahu Absolutna a světa a v jeho učení o vývoji přírody směrem k vytvoření absolutního organismu. Také Solovjovovo hledání konkrétních principů a podmínek plného vědění má své kořeny v učení slavjanofilů – Kirejevského a Chomjakova.

Pavel Evdokimov rozdělil Solovjovovo dílo na „denní“ filosoficko-teologické úvahy a „noční“ tvorbu básníka a proroka, který se snaží předat svou iracionální zkušenost v obrazech.<sup>235</sup> Podobně Brenda Meehan poukazuje na dvě formy, kterými Solovjov docházel k pochopení Sofie: na jedné straně se Solovjov přibližuje Sofii za pomoci racionální dedukce helénské a idealistické metafyziky, na druhé straně měl Solovjov přímou zkušenost se Sofií během mystické vize.

Během svého života Solovjov měl celkem tři vize Sofie, které popisuje dva roky před smrtí ve své autobiografické poesii *Tri svidania*<sup>236</sup>. V devíti letech v Moskvě se Solovjov poprvé setkal s „překrásnou dámou“ poté, co byl odmítnut svou první dětskou láskou:

*„Oltář otevřen... Ale kde je kněz, jáhen?*

*A kde je zástup modlících se lidí?*

*Vášní tok – zmizel náhle beze stop*

*Blankyt kol, blankyt v duši mé.*

---

<sup>234</sup> M. Tenace, *Obecný smysl umění*. In: M. Tenace, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, s. 70.

<sup>235</sup> P. N. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, s. 104.

<sup>236</sup> Báseň *Tri svidania*, která popisuje Solovjovovo trojí setkání se Sofií, je vložena do příloh.

*Prostoupilas zlatistým blankytem,  
v ruce držíc kvítek nepozemských světů.  
Stála jsi s úsměvem zářivým,  
kynula mi a zahalila se závojem mlhavým.*<sup>237</sup>

Druhá vize se uskutečnila v Londýně během studia v British Museum, ale Sofie ukázala pouze svou tvář:

*„(…)  
náhle zlatistým blankytem vše se naplnilo,  
a přede mnou ona září znova  
stejná je její tvář – stále stejná.*

*(…)  
Řekl jsem jí: ‚Tvá tvář zjevila se,  
ale já celou tě chci spatřit...‘*

*(…)  
‚Do Egypta!‘ vnitřní přikázal hlas.*<sup>238</sup>

V Egyptské poušti Solovjov zažil třetí mystické setkání se Sofií, které mu umožnilo vidět kosmickou všejednotu:

*„Na posvátné setkání já mezitím jsem čekal,  
a hle, zavanulo: ‚Usni, můj nebohý příteli!‘  
A já jsem usnul; když probuzen jsem s jemností -  
Dýchaly růžemi pozemský i nebeský kruh.*

---

<sup>237</sup> K. Sládek, *Vladimír Solovjov: mystik a prorok*, s. 55-56.

<sup>238</sup> Tamtéž, s. 61-62.

*A v purpuru nebeského lesku  
očíma plnýma blankytného ohně  
hleděla jsi ty, jak prvotní zář  
kosmického dne stvoření.*

*(...)*

*A vše jsem viděl, a vše jen jedno bylo –  
jen jeden obraz ženské krásy...  
Nezměrné vstoupilo v rozměr jeho –  
přede mnou, ve mně, jediná jen ty.*

*Ó Světelná! Oklamán nejsem tebou:  
v poušti jsem tě spatřil celou...<sup>239</sup>*

Solovjov byl touto mystickou zkušeností natolik poznamenán, že veškeré jeho filosofické spisy jsou přímo či nepřímo věnovány právě Sofii.

Na základě posledních dvou vizí Solovjov napsal dialog *Sofie*, který byl publikován až v roce 1956 pod názvem *Sofie a další francouzské spisy*. V tomto dialogu Solovjov klade Sofii „otázky po smyslu křesťanství, významu jiných náboženství, po absolutním principu, kosmickém a historickém procesu apod.“<sup>240</sup>

Vladimír Solovjov hledal předchůdce, kteří měli podobné zkušenosti se Sofií, jaké zažil on sám, avšak neobjevil nikoho, kdo by mu mohl pomoci v objasnění svých vizí. Solovjov naopak vůči svým předchůdcům zaujal ne-

---

<sup>239</sup> K. Sládek, *Vladimír Solovjov: mystik a prorok*, s. 62-63.

<sup>240</sup> Tamtéž, s. 68.

gativní stanovisko, které vyjádřil v dopise hraběnce S. A. Tolsté z 27. ledna 1877:

„U mystiků nacházím mnoho potvrzení svých vlastních myšlenek, ale žádné nové světlo. Navíc takřka všichni mají značně subjektivní, a tak říkajíc lajdácký, charakter. Našel jsem tři odborníky na Sofii: Georg Gichtel, Gotfried Arnold a John Pordage. Všichni tři prožili osobní zkušenost, téměř takovou jako já. Co je však nejzajímavější, právě v teosofii jsou všichni tři velmi slabí. Pokládají se za následovníky Böhmeho, jsou však hluboko pod ním. Domnívám se, že Sofia s nimi komunikovala spíše díky jejich nevinosti než kvůli čemukoliv jinému. Nakonec přesto všechno zůstávají jedinými skutečnými lidmi jedině Paracelsus, Böhme a Swedenborg. Takže je mi k dispozici velmi rozlehlý a neoraný lán. Zběžně jsem se seznámil s polskými filozofy, celkový tón a snahy jsou velmi sympatické, pozitivní obsah ale žádný – už by konečně měli říct své slovo naši slavjanofilové.“<sup>241</sup>

Solovjovovy teoretické úvahy o Sofii byly ovlivněny pravoslavnou tradicí, gnosticizmem a západními sofiology počínaje Böhmem. Avšak právě v poezii je Solovjov vzdálen pojetí Sofie, tak jak je chápáno v tradicích pravoslavné církve. Jeho poezie obsahuje eroticko-gnostické pojetí Sofie, které ovlivnilo i symbolické básníky, zvláště Alexandra Bloka a Andreje Bělého.

Solovjovovo chápání světa má antropologický charakter. Člověk stojí na nejvyšším stupni stvoření. Ideálně dokonalý člověk je nejvyšší výraz Sofie. Dokonalý člověk však přišel v Kristu. Proto se v Ježíši Kristu jako v Bohočlověku spojuje Logos se Sofií. Bůh je působící síla neboli Logos, která realizuje prvotní jednotu v Kristu. Druhá vytvořená jednota je Sofie neboli princip lidství. Sofie je věčná Ženskost, která získává svou formu od Boha. Pro Boha je Sofie jeho jinakost (tj. vesmír). Tato věčná Ženskost se má sjed-

---

<sup>241</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 289.

notit i v každé individuální bytosti. Celý světový proces míří k její realizaci a ztělesnění ve všech úrovních bytí.

Sofie má mnoho podob. Solovjov ji popisuje jako duši světa, Kristovo tělo, Církev nebo jako Pannu Marii. Brenda Meehan vidí v díle V. Solovjova čtyři projevy Sofie:

1. Sofie jako substance Boha
2. Sofie jako vtělený Bohočlověk
3. Sofie jako duše světa
4. Sofie v nedokonalém lidském bytí.<sup>242</sup>

Nejdůležitější filosofické spisy, ve kterých se Solovjov snaží racionálně opodstatnit své mystické zkušenosti se Sofií, jsou *Čtení o boholdství* (1877 – 1881) a *Rusko a všeobecná církev* (1885) a *Smysl lásky* (1892 – 1894). Ve *Čtení o boholdství* je Sofie spojena s pojmem světové duše a zároveň ji zde Solovjov popisuje jako tělo boha, neboli hmotu božství, kterou proniká božský jednotící princip. V knize *Rusko a všeobecná církev* dává Solovjov Sofii konečnou podobu, která již v dalších spisech nebude změněna.<sup>243</sup>

Ve *Čtení o boholdství* Solovjov za pomoci Schellingova a Hegelova jazyka poprvé zasazuje formálně pojem Sofie do svého nábožensko-filosofického systému. Solovjov zde popisuje dva druhy jednoty – jednotu činnou, působící, vytvářející neboli Logos, a jednotu vytvořenou neboli Sofii: „V každém organismu je nutně obsažena dvojitá jednota: na jedné straně jednota činného a působícího principu spojujícího v sobě jakožto v jednotě mnohost prvků, na druhé straně tato mnohost spojená v jednotu, mnohost jako obraz tohoto principu. Máme tedy jednotu vytvářející a jednotu vytvořenou, jednotu jako princip (o sobě) a jednotu v jevu. V božském organismu

---

<sup>242</sup> B. Meehan, *Wisdom/Sophia, Russian identity, and western feminist theology*, s. 149.

<sup>243</sup> V. Zeňkovskij, *Istorija rusckoj filosofii*, s. 491.

Krista je působícím a jednotícím principem, principem vyjadřujícím jednotu absolutního jsoucna, Slovo čili Logos. Druhý typ jednoty, jednota vytvořená, se v křesťanské teozofii nazývá Sofie.<sup>244</sup>

Logos je vyjádřením absolutního jsoucna, zatímco Sofia je jeho obsah, podstata či uskutečněná idea: „Jako se jsoucno liší od své ideje, s níž zároveň tvoří jednotu, liší se Logos od Sofie, s níž je zároveň vnitřně spojen. Sofie je Božím tělem, matérií Božství, prodchnutou principem božské jednoty. Kristus, který v sobě tuto jednotu uskutečňuje a je jejím nositelem, Kristus jako celistvý božský organismus – univerzální a zároveň individuální – je Logem i Sofií.“<sup>245</sup>

Solovjov našel v Sofii třetí princip, který propojil zdánlivý dualismus ducha a hmoty. Sofie se stala prostředníkem mezi Bohem a člověkem, božskou hmotou, ideálním člověkem, ale zároveň je i duší světa, zhmotněnou božskou ideou. Přestože zde Solovjov mluví o inkarnaci, Sofie ve *Čtení o boholdství* zůstává abstraktním ideálem, k němuž je možno se přiblížit pouze rozumovou kontemplací. Dokonce i duše světa, která je příčinou zla, je zde vysvětlena racionálně, tudíž v rozporu s mystickou vizí ženského božského principu, kterou Solovjov ztvárnil ve svých básních.

Na základě díla *Rusko a všeobecná církev* Sofie je opodstatněná ne už německým idealismem, ale ve vztahu k biblickému zjevení. Také v tomto spise Sofie nabývá konotace více specifické pro ženské pohlaví, je zde přímo nazývána manželkou, matkou, snoubenkou.

Michelina Tenace nevidí v Sofii pouze hlavní téma Solovjovovy filosofie, ale za ústřední filosofické myšlenky Solovjova považuje *vsejedinstvo* a *boholdství*, které jsou zároveň ztělesněním Sofie:

---

<sup>244</sup> V. Solovjov, *Čtení o boholdství*, s. 166.

<sup>245</sup> Tamtéž, s. 166-167.

„Je-li pravdivé tvrzení, podle kterého je *téma Sofie* základním v Solovjovově myšlení, je stejně oprávněné tvrdit, že je i tématem podružným. Je *základním* z pohledu pochopení jeho osobní cesty (důležitost pohledů a smyslu, který jim dal). Je *podružným*, neboť i když je sofiologické téma jednou z podstatných kategorií jeho výkladu světa, netvoří jediný literární klíč k jeho dílu. Dvěma centrálními myšlenkami jsou především *vsejedinstvo, všejednota* (tedy intuice harmonie veškerenstva, jež přesahuje každé pojmenování a zosobnění), a myšlenka na *boholidství*, které nemůže být natolik odděleno od konkrétní osoby Kristovy, nakolik není intuicí, ale realizovanou a dějinnou transformovanou jednotou. To, že je Sofie z pohledu stvoření a antropologie vyjádřením Všejednoty a Boholidství, může ospravedlnit, proč se Sofie staví do centra Solovjovova myšlení. Nejedná se tu však více o ‚sofiologii‘, ale spíše o trinitární teologii.“<sup>246</sup>

Podle M. Tenace můžeme u Solovjova nalézt různé úrovně pojednání o Sofii. Ve spekulativních spisech filosoficko-teologického charakteru je Sofia „vlastní tvořivou jednotou v Kristu“, „Božím tělem“, „principem lidství“.<sup>247</sup>

Z filosofického hlediska je Sofie všeobjímající pravdou, která je totožná s pojmem Všejednoty. V teologii je Sofie částí světového procesu dějin.<sup>248</sup>

Jak již ale bylo řečeno, vize Sofie je těžko převoditelná do pojmu a nelze z ní vytvořit dogma. Proto Solovjov svá setkání se Sofií vyjádřil ve formě poezie, které je v této knize věnována samostatná kapitola.

---

<sup>246</sup> M. Tenace, „Pravá a falešná Sofia“ In: Kol., *Od Sofie k New Age*, s. 36-37.

<sup>247</sup> Tenace cituje Solovjova ze *Čtení o boholidství*. In: Kol., *Od Sofie k New Age*, s. 39-40.

<sup>248</sup> M. Tenace, „Pravá a falešná Sofia“ In: Kol., *Od Sofie k New Age*, s. 39-40.

#### 4.4 Pavel Florenskij: Sofie jako „čtvrtá hypostáze“

Pavel Alexandrovič Florenskij (1882 – 1937), ruský náboženský myslitel, teolog a matematik navázal na náboženskou filosofii V. Solovjova.

Vystudoval matematiku a filosofii na Moskevské univerzitě a stal se profesorem Moskevské duchovní akademie na katedře dějin filosofie. V roce 1911 byl vysvěcen na kněze a následujícího roku se stal redaktorem akademického časopisu „Bogoslovskij Vestnik“. Po bolševické revoluci v roce 1917 byly Duchovní akademie uzavřeny a Florenskij začal pracovat jako technik v Glavelekttru (hlavní správa elektrického průmyslu). Talent P. A. Florenského byl tak rozmanitý, že se mu začalo říkat „ruský Leonardo da Vinci“: byl nejen filosof a znamenitý matematik, astronom a fyzik, inženýr elektrotechnik, ale i profesor perspektivní malby v moskevském VCHU-TEMASu, skvělý hudebník (znalec Bacha a polyfonické hudby), geolog a polyglot.<sup>249</sup>

Zemřel v roce 1937 v koncentračním táboře, do něhož byl převezen poté, co se odmítl vzdát své pastýřské činnosti a kněžského svěcení.

Florenskij se snažil ve své sofiologii udržet jednotu kultu a náboženské zkušenosti. Sofiologicalké meditace Florenského jsou spojeny s dobou, kdy byl vydáván „Bogoslovskij Vestnik“, do něhož psal své meditace o Sofii.<sup>250</sup>

Stěžejní filosoficko-teologické dílo P. A. Florenského vydané v roce 1914 nese název *Sloup a opora pravdy*. S obdivuhodnou šíří a hloubkou svého vědění v něm P. Florenskij řeší nejprincipálnější problém filosofie, **problém pravdy** a jejího hledání. Florenskij jej řeší na základě dogmatu o Svaté

---

<sup>249</sup> N. O. Losskij, *Dějiny ruské filosofie*, s. 276-277.

<sup>250</sup> Florenskij například napsal sofiologickou meditaci *Služba Sofii Premudrosti Božijej*, *Bogoslovskij Vestnik*, 1, č. 2 (1912), s. 1-23; franc. překlad *Irénokin*, 30 (1957), s. 164-168. In T. Špidlík, *Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, s. 316.



Trojici a pojmu jednobytnosti. Pravdu nazývá absolutní realitou a nadracionální neporušeností. Neplatí v ní racionální zákony totožnosti  $A = A$ , které jsou výrazem mrtvé strnulosti a statické osamělosti. V živoucí pravdě je  $A$  totožné s  $ne-A$ .<sup>251</sup>

V knize *Sloup a opora pravdy* Florenskij zkoumá Sofii ve vztahu ke svaté Trojici, s níž je natolik propojená, že o ní mluví jako o čtvrté hypostázi. Nikde však Florenskij neuvádí, že by Sofie měla nestvořenou přirozenost; naopak upřesňuje, že Sofie je čtvrtá, stvořená, a tedy nesubstanciální Osoba svaté Trojice. Není to božství, ale jen účastnice božského života. Je jakýmsi stvořeným prostředníkem mezi Bohem a zbývajícím stvořením: „Sofia je účastna života Trojhypostazního božství, vstupuje do hlubin Trojice a podílí se na božské Lásce. Ale protože je až čtvrtá, stvořená, a to znamená nikoliv soupodstatná Osoba, *nevytváří* božskou jednotu, *není* Láska, ale jen *vstupuje* do obecnství Lásky, *je jí dovoleno do tohoto obecnství vstoupit* na základě nevýslovné, nepostižitelné a nepochopitelné božské pokory. Jako čtvrtá Osoba vzhledem k Boží shovívavosti (ale v žádném případě nikoliv vzhledem ke své přirozenosti!) vnáší rozdíl do vztahů vůči sobě prozřetelné činnosti Trojičních Hypostazí. A protože je pro Trojjediné božství jedna a táž, je sama v sobě rozdílná ve svém vztahu k Hypostazím. Myšlenka na ni dostává to či jiné zabarvení v závislosti na tom, na kterou Hypostazi především se ve své kontemplaci obracíme. Z pohledu *Otcovy* Hypostaze je Sofia ideální *substance*, základ stvoření, moc čili síla bytí. Obrátíme-li se na Hypostazi *Slova*, pak je Sofia *rozum* stvoření, jeho smysl a pravda. A

---

<sup>251</sup> Florenskij vysvětluje rozdíl mezi Bergsonovým iracionálním intuitivismem a ruským intuitivismem. Bergsonova slepá intuice nevede k pravdě, ale intuice musí být propojena s diskursivním soudem. Pravda se dostává do vědomí cestou rozumové intuice a spojuje do jednoty diskursivní rozčleněnost (diferencialitu) a intuitivní integritu.

nakonec, z pohledu Hypostaze Ducha v Sofii vidíme *duchovnost* stvoření, svatost, čistotu a jeho neposkvrněnost, tj. krásu.<sup>252</sup>

Trojediná myšlenka základu – rozumu – svatosti se podle zákona totožnosti našeho racionálního uvažování rozdělila na tři vylučující se aspekty. To ale není konečné dělení Sofie, kterou analytický rozum rozkouskoval do dalších dogmatických pojmů, jako například „Tělo Pána Ježíše Krista“, „církev ve svém nebeském aspektu“, „církev ve svém pozemském aspektu“, „Duch“, „Panenství“, „Krása“: „Sofia je především počátek a středobod vykoupeného stvoření. Je *Tělo Pána Ježíše Krista*, tj. stvořená přirozenost, kterou božské Slovo přijalo. Jedině spoluúčast na Něm, tj. mít v Něm podíl ve své přirozenosti, být jakoby přísátý k Pánovu Tělu, jediné tak lze získat od Ducha Svatého svobodu a tajemnou očistu. V tomto smyslu je Sofia preexistující a v Kristu očištěná Přirozenost stvoření neboli *církev ve svém nebeském aspektu*. Ale protože stvoření je posvěcováno Svatým Duchem také ve svém pozemském aspektu, tj. ve svém empirickém obsahu, posvěcován je jeho *oděv*, proto je Sofia také *církev v jejím pozemském aspektu*, tj. souhrn všech *osobností*, které již zahájily obnovující asketickou snahu, a které již ve svém empirickém aspektu vstoupily do Kristova Těla. A protože očista probíhá v Duchu Svatém, který se tak ve stvoření projevuje, Sofia je také *Duch*, do té míry, do jaké Ten stvoření zbožšťuje. Ale Duch Svatý se ve stvoření projevuje formou *panenství*, formou vnitřní neporušenosti a pokorné neposkvrněnosti, tedy v těchto hlavních darech, které od Něj křesťan získává. V tomto smyslu je Sofia *Panenství* jako nejvyšší moc, dávající panenskost. Nositelkou Panenství je *Panna* ve vlastním a výlučném významu slova, tj. Mariam, Milostiplná Panna, Omilostněná (...) v Duchu Svatém, naplněná jeho dary a jako taková je (Sofia) Pravá Boží církev, Pravé Kristovo

---

<sup>252</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 303.

Tělo: z Ní se přece Kristus tělesně narodil. Je-li Sofia celé Stvoření, pak duše a svědomí stvoření, Lidstvo, je Sofia především. Je-li Sofia celé Lidstvo, pak duše a svědomí Lidstva je Církev, která je Sofia především. Je-li Sofia Církev, pak duše a svědomí Církve je Církev Svatých, je Sofia především. Je-li Sofia církev Svatých, pak duše a svědomí Církve Svatých je Orodovnice a Ochránkyně tvorstva před Božím Slovem, soudícím stvoření a rozsekávajícím je vedví, Boží Matka, ‚Očista světa‘, to je zase Sofia především. Ale pravým znamením milostiplné Marie je Její Panenství, Její duševní Krása. A tou je Sofia.<sup>253</sup>

Florenskij nazývá Sofii všejednotou stvoření, ale zároveň jako hypostázi od svého stvořitele odlišenou. Na tuto interpretaci naváže S. Bulgakov, který je přesvědčen, že Florenskij vložil problém sofiologie do kontextu pravoslaví.

#### **4.5 Sergej Bulgakov: boho-lidská teurgie v eřonomii**

Sergej Nikolajevič Bulgakov (1871 – 1944) se narodil do pravoslavné rodiny. Vystudoval duchovní seminář a v Moskvě práva. Po roce 1896 se stal zastáncem marxistických teorií, ale kniha *Od marxismu k idealismu* je již návratem k idealistické filosofii a následně k pravoslaví, které ho přivedlo ke kněžskému taláru. Tato metamorfóza jeho života byla ovlivněna náboženskou filosofií Vladimíra Solovjova a Sofií. Ještě před vysvěcením na kněze (1918) napsal své základní náboženské dílo *Světlo nehasnoucí* (1911 – 1916).<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 303-304.

<sup>254</sup> Bulgakov je hned po Florenském zastáncem učení o **antinomičnosti** (protikladu) náboženského vědomí. První část knihy *Světlo nehasnoucí* obsahuje rozbor

Po vypovězení ze Sovětského svazu v roce 1923 působil v Praze na ruské právnické fakultě. V Praze vytvořil i bratrství Sv. Sofie. Později přesídlil do Paříže.

S. N. Bulgakov byl zvláště přitahován Solovjovovým metafyzickým pojetím *vsejedinstva*, které považoval za alfu a omegu Solovjovovy filosofie.<sup>255</sup>

Podle Bulgakova Božská Sofie, neboli duše světa, je integrálním lidstvím, kterému odpovídá náš svět představující „uměleckou reprodukci věčných idejí“. Avšak na rozdíl od Florenského, který vidí Sofii jako totožnou se stvořením, Bulgakov Sofii od zbývajícího stvoření odděluje: „Nicméně, aktuální forma Bulgakovovy sofiologie stále zůstává nejasná. Na jedné straně rozvíjí pojem Sofie jako něco výjimečného a rozdílného od zbývajícího stvoření. V porovnání s Florenským, který popisuje Sofii jako stvoření, Bulgakov vymezil linii mezi Sofií předchozí a pozdější. Tudíž Sofie jako nestvořená entita je spojena s ideou všejednoty a projevuje se jako duše a cíl světového procesu.“<sup>256</sup>

---

základní antinomie, tj. transcendentality a imanentity Boha vůči světu. Na jedné straně je Absolutno pro svět Božským nic, neboť je nelze vyjádřit žádným pojmem ze sféry pozemského bytí. To je předmětem negativní (apofatické) teologie.

Na druhé straně je Bůh považován za Absolutno, které v sobě zahrnuje rozlišení mezi Bohem a světem (člověkem). Tím vzniká možnost ho definovat jako imanentně-transcendentálního. Bůh tak vystupuje ze své transcendentality a absolutnosti do imanentnosti a určitého dualismu. Tím se dostane do oblasti pozitivní (katafatické) teologie.

<sup>255</sup> M. Sergeev, *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii, and Berdiaev*, s. 95.

<sup>256</sup> „However, the present version of Bulgakov's sophiology still remains unclear. On the one hand, he develops the concept of Sophia as something special and different from the rest of creation. In contrast to Florenskii, who described Sophia as one with the creatures, Bulgakov draws a definite borderline between the former and the latter. Hence, Sophia as an uncreated entity becomes linked to the idea of total-unity and manifests itself as the soul and the goal of the world process.“ M. Sergeev, *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii, and Berdiaev*, s. 103.

Sergej Bulgakov byl v září 1935 odsouzen Sergejem z Moskvy, a o měsíc později Sinodem z Karlovce, za přirovnání Sofie ke „čtvrté hypostázi“.<sup>257</sup> Avšak toto přirovnání bylo vytrženo z kontextu, protože samotný Bulgakov upřesňuje, že se nejedná o čtvrtou hypostázi, která by se mohla přiřadit ke svaté trojici. Naopak, jelikož Sofie není totožná s Bohem, stala se jakousi novou hypostází, která je principem nové polyhypostatickosti stvoření: za hypostáze Bulgakov označuje i lidi a anděly. Přestože se ale Sofie nachází vně božské plnosti, její účast je božskou láskou umožněna, tudíž může i dále předávat božská mystéria. Sofie je jakousi přijímající nádobou a tímto se stává symbolem věčného ženství. Tato „čtvrtá hypostáze“ věčného ženství přijímá jediného syna Boha, přes kterého se zrodí další „božské děti“ a tímto byl svět zrozen ještě před jeho stvořením z ničeho. Bulgakov také ztotožňuje Sofii s Platónovým světem idejí.

Paul Valliere se zaměřil na Bulgakovův spis *Filosofie ekonomie* z roku 1912, který bývá opomíjen v diskusích týkajících se sofiologie. V tomto Bulgakovově spisu Valliere vidí pokračování myšlenek, které Solovjov formuloval v knize *Kritika abstraktních principů* (1880). Solovjov představil svůj filosoficko-teologický projekt, kterého by se celé lidstvo mělo zúčastnit a jak již bylo řečeno v předešlé kapitole, rozdělil jej na svobodnou teosofii, svobodnou teokracii a svobodnou teurgii. V *Teoretické filosofii* (1899) se Solovjov věnoval myšlenkám, které jsou podstatou svobodné teosofie. V 80 letech 19. století se zaměřil na teokratickou činnost, která je vyjádřena v díle *Ospravedlnění dobra* (1897). Svobodnou teurgii Solovjov chápal jako boho-lidský kreativní proces, ale kromě několika esejů na téma literatury a estetiky nenapsal žádné hlubší dílo řešící téma svobodné teurgie. Podle Valliera Bulgakov svou *Filosofií ekonomie* doplnil Solovjovův neukončený projekt a

---

<sup>257</sup> S. N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, pozn. 36, s. 243.

současně prezentoval ekonomii jako paradigma kulturní tvořivosti, při čemž popisuje filosofii kultury jako boho-lidský proces. Bulgakov považuje člověka za schopného proměnit přírodu podle své vůle, která je základem lidské tvorby, mezi níž patří kultura: člověk vytváří nové bohy, nová poznání, nové pocity, novou krásu.<sup>258</sup>

Zdrojem lidské tvořivosti v ekonomii, v kultuře, ve vědě a v umění je Sofie – ideální vzor, podle něhož má člověk uskutečnit proměnu našeho světa. Bulgakov přirovnává lidskou tvořivost k Platónovu poznání jako rozpomínání se na metafyzickou podstatu světa. Lidská tvořivost tedy nepochází z ničeho, ale je to svobodné znovustvoření za pomoci práce. Podle Bulgakova ve tvořivosti nenalezneme nic metafyzicky nového, ale můžeme pouze reprodukovat podobnost obrazu, který nám je předán: „Lidská tvořivost může pouze reprodukovat podobnost, ne vytvářet obraz; může pouze uvnitř dějinného procesu znovu vytvořit to, co již existuje jako ideální vzor.“<sup>259</sup>

Podrobnější vypracování sofiologie Bulgakov představil v nábožensko-filosofickém spise *Svět nevečerníj*, ve kterém se snaží vyjádřit analyticky čistou náboženskou zkušenost. Bulgakov nachází význam náboženství již v etymologii slova *religio*, které se vztahuje k *religare*, spojovat.<sup>260</sup> V náboženství dochází k propojení a prožití vztahu mezi člověkem a transcendentním Bytím. Člověk v náboženství nachází vztah s druhou oso-

---

<sup>258</sup> S. Bulgakov, *Philosophy of Economy*, s. 142.

<sup>259</sup> „Человеческое творчество создает не "образ", который дан, но "подобие", которое задано, воспроизводит в свободном, трудовом, историческом процессе то, что предвечно *есть* как идеальный первообраз.“ S. Bulgakov, *Filosofia choz-jajstva*, kap. 4, 2.

S. Bulgakov, *Philosophy of Economy*, s. 146.

<sup>260</sup> V českém etymologickém slovníku najdeme „náboženství“ pod slovem „religi-ózní“: „z lat. *religiōsus* ‚zbožný, posvátný‘ od *religiō* ‚náboženství‘, vedle toho i ‚ohled, dbalost, svědomitost‘, a to nejspíš od *relegere* ‚znovu sebrat, znovu pročitat, promýšlet‘ z *re* ‚znovu, opět‘ a *legere* ‚sbírat, číst‘.

bou a získává vědomí toho, že je viděn a poznán ještě dříve, než poznal sám sebe, ale ve stejný moment cítí, že se vzdálil od původního pramene života, a proto se snaží o opětovné propojení pomocí religiozity. Bulgakov shrnuje náboženství definicí: „náboženství je rozeznání Boha a prožitá zkušenost vztahu s Bohem“.<sup>261</sup> Tuto definici Bulgakov převádí do jazyka filosofie: „náboženství je cit pro to, co je transcendentní, čímž se stane imanentní, přestože zachovává svou charakteristiku transcendentního, je to prožitá zkušenost transcendentního-imanentního.“<sup>262</sup> V náboženství dochází ke sjednocení protikladů, což může být pro analytickou mysl matoucí: dochází ke *coincidentia oppositorum*. Náboženství má svou zvláštní logiku a náboženský cit se stane novým způsobem poznání, při němž dochází k noetickému nahlednutí za pomoci intelektu.

Bulgakov nachází protiklady i v ekonomii, ke které se vrací v knize *Svět nevečernij*, avšak tentokrát se protiklady neslučují, nýbrž vytváří trýznivé napětí. Ekonomie je zde přirovnána k „šedé magii“, která v sobě mísí magii bílou a černou. Za „bílého mága“ Bulgakov označil původního Adama, přestože před jeho pádem ještě magie neexistovala. Magie je spojená s touhou po moci, zatímco původní Adam pouze toužil milovat Otce vůlí, myslí, srdcem a poznávat ho ve světě. Magie vznikla ve vztahu k touze ovládat svět vně lásky, což způsobilo reakci ze strany přírody, která se vůči člověku postavila do protikladu. Sofianita stvoření je zakryta magií, materialismem a přirozenými potřebami. Vnitřní rozpor „šedé magie“ je mezi sofianitou jako základem a antisofianitou bytí. Ekonomie je na jedné straně

---

<sup>261</sup>„религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом“ S. Bulgakov, *Svět nevečernij*, úvod, kap. 1.; S. N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, s. 16.

<sup>262</sup>„религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного.“ S. Bulgakov, *Svět nevečernij*, úvod, kap. 1.; S. N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, s. 16.

tvořivou aktivitou, na druhé straně je služkou nutnosti, potřeb a zisku, což je v rozporu s tvořivostí a inspirací. Bulgakov porovnává ekonomii s uměním: obě používají techniku, ale krása umění není produktem této techniky. Ekonomie je technika, která sleduje určitou zákonitost, zatímco umění nemá se zákonem a logickými dedukcemi nic společného a má blíže k zázraku, ke kterému dochází za pomoci intuice.

Mezi uměním a ekonomikou dochází ve stejný moment k odporu a přitažlivosti. Ekonomie usiluje o umělecký styl, umění by chtělo dosáhnout moci nad hmotou, která je vlastní ekonomikou.

Umění je podstatnou částí sofologie, proto se vrátíme k rozboru posledního z principů, které Oleg Donskikh zařadil do své triády pilířů ruské sofologie. Následující kapitoly nás blíže seznámí s estetikou, která na rozdíl od prvních dvou principů historismu a mysticismu zatím nebyla hlouběji analyzována.

## 4.6 Sofie v umění

„Dokonalé umění musí ve své konečné úloze ztělesnit absolutní ideál ne v pouhém zobrazení, ale v samotné podstatě musí oduševnit, přetvořit náš duchovní život. Pokud někdo řekne, že takový úkol překračuje meze umění, tážeme se: kdo tyto meze stanovil?“<sup>263</sup>

Sofie má blíže k umění než k rozumu nebo vědě, jelikož vyjadřuje aktivní moment tvorby. Podle Florenského by se řecké slovo *σοφία* nemělo překládat jako moudrost nebo velemoudrost ve smyslu pasivního přijímání

---

<sup>263</sup> V. Solovjov, *Obecný smysl umění*, In: M. Tenace, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov. Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*, s. 167.



něčeho daného, ale jako Stavitelka, Mistryně, Umělkyně.<sup>264</sup> Zároveň je ale tvorba spojená s myšlením v duševní činnosti paměti. Florenskij považuje paměť za „jedinou tvorbu příslušející mysli“. Paměť je tedy důležitá jak pro ruské symbolisty, tak pro malíře ikon, jelikož umělci se buď rozpomínají na „svět idejí“, nebo se snaží zhmotnit své mystické zkušenosti, aby je mohli předávat lidem: „Paměť je činnost myšlenkového osvojení, tj. tvůrčí obnovení z prožitých představ toho, co se otvírá mystické zkušenosti ve Věčnosti, nebo jinak řečeno je to vytváření symbolů Věčnosti v Čase.“<sup>265</sup>

Paměť se tedy dostáváme mimo Čas, se kterým jsou spojeny pouze psychologické elementy. Ve své interpretaci paměti Florenskij odkazuje na Platóna, Kanta a Bergsona. Podle Platóna je poznání spojeno s rozpomínáním se.<sup>266</sup> Také Kantova transcendentální paměť je základem poznání, které je podle Florenského téměř totožné s Platónovou transcendentní pamětí a naopak.<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 641.

<sup>265</sup> Tamtéž, s. 185.

<sup>266</sup> Platón, *Faidon*, 72e, *Menon*, 81.

<sup>267</sup> Florenskij vysvětluje v poznámce, v jakém smyslu můžeme téměř ztotožnit termíny transcendentní a transcendentální ve vztahu k paměti: „Význam transcendentální paměti pro veškeré poznání vysvětluje I. Kant, jak známo, ve své *Kritice čistého rozumu* v kapitole o dedukci čistých racionálních pojmů. – Ale ‚transcendentální‘, podle Kanta, není poznáváno skrze schopnost představivosti, nýbrž dialekticky neboli kriticky, a je nám známo ve své vlastní podstatě. Z toho plyne, že *transcendentální*, jsouc takové ve vztahu ke zkušenosti, jím podmíněné, existuje samo o sobě, třebaže je i známe, a dokonce adekvátně, avšak *není* jev, ale je něco, co se nijak neodlišuje od hledaných *věcí o sobě*. ‚*Transcendentální*‘ téměř splývá s ‚transcendentním‘. A na druhé straně je také ‚*transcendentální*‘, tj. metafyzické objekty, věci o sobě, v podobě rozumových *idejí* nezbytné pro celkovou zkušenost jeho podmínek, které, budiž, nejsou konstitutivní, ale jen regulativní. Ale celá věc se na základě toho skoro nemění. A pokud se *formy* zkušenosti samy o sobě projevují jako něco transcendentního, pak *normy* zkušenosti musíme ve vztahu ke zkušenosti pokládat za něco transcendentálního. A opět, teď již z pohledu metafyziky, ‚transcendentní‘ téměř splývá s transcendentálním. Pro teorii poznání jak ‚transcendentální‘, tak ‚transcendentní‘ nevyjadřují nic jiného, než to, co tvoří apriorní podmínku zkušenosti. Pro metafyziku však transcendentní i transcendentální znamená věc o sobě. Ani v jedné z těchto disciplín není

Umělecká tvorba by však podle sofiologů měla být uvědomělá, takže se nejedná pouze o nevědomou reprodukci vizí. Je ale důležité znát rozdíly mezi mechanistickým a organickým myšlením ve vztahu k umělecké tvorbě, která je umožněna i duchovním zřením. V. Solovjov vysvětluje rozdíly mezi těmito dvěma druhy myšlení, aniž zpochybňuje důležitost spekulativního myšlení pro filosofickou tvorbu: „*Mechanické myšlení* pracuje s pojmy v jejich abstraktní odloučenosti, a předměty proto zkoumá nejdříve z hlediska nějaké dílčí jednostranné definice a pak je navzájem vnějškově porovnává nebo je srovnává v rámci nějakého stejně jednostranného, ale poněkud obecnějšího vztahu. *Organické myšlení* naopak zkoumá předmět v jeho všestranné ucelenosti, a tedy i ve vnitřním vztahu ke všemu ostatnímu. To nám umožňuje odvodit z nitra každého pojmu všechny ostatní, rozvíjet jeden pojem do plnosti všeobsáhlé pravdy. Organické myšlení lze proto označit jako rozvíjející nebo evoluční, zatímco mechanistické myšlení je pouze kombinační a srovnávací. Vidíme tedy, že organické myšlení vystihující či zachycující celistvou ideu předmětu je totožné s duchovním či ideálním zřením (...). Je-li toto zření spojeno s jasným vědomím a provázeno reflexí, jež zřené pravdy logicky definuje, vzniká tu spekulativní myšlení, které je podmínkou filosofické tvorby ve vlastním slova smyslu; zachová-li si naopak svou bezprostřední podobu, která nedává svým konkrétním obrazům logickou formu, zůstává duchovní zření oním živoucím myšlením vlastním lidem, již se ještě nevydělili z bezprostředního života jednotného rodového či národního společenství. Toto myšlení vyjadřuje to, co nazýváme lidovým duchem, a projevuje se v lidové tvorbě náboženské a umělecké –

---

možné oba tyto termíny principiálně rozlišit. Když zkoumáme jeden termín jako *pouze* hodnotu teorie poznání, a druhý termín jako *pouze* hodnotu metafyziky, znamená to, že nechápeme metafyziku ani teorii poznání.“ P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 599-600.

v živém rozvoji jazyka, v mýtech, lidových pověrách a obyčejích, v pohádkách, písních atd. Organické myšlení je tedy obecně ve svých dvou podobách vlastní jednak prvým filosofům, jednak lidovým masám. Co se pak týče lidí stojících uprostřed, tedy většiny takzvaných vzdělaných či osvícených lidí, kteří se díky velkému formálnímu rozvoji rozumové činnosti odcizili bezprostřednímu lidovému pohledu na svět, a zároveň nedosáhli uceleného filosofického vědomí, těm nezbyvá než omezit se na ono abstraktní a mechanické myšlení, které sice rozbíjí či rozkládá (analyzuje) bezprostřední skutečnost (v tom také spočívá jeho zásluha), ale není schopno jí dát novou, vyšší jednotu a spojitost (v tom spočívá jeho omezenost).<sup>268</sup>

Schopnost analýzy je důležitá k přechodu od instinktivního myšlení k celistvému a uvědomělému pohledu na svět, ale pouhou analýzou není možné dosáhnout uměleckého tvoření. Zároveň je ale důležité připomenout, že tvorba náboženských filosofů vyznávajících Sofii je uvědomělá – což je zřetelné zvláště v poezii V. Solovjova, který své vize převedl do jasných symbolů, jejichž význam měl nastudovaný a podložený úvahami v různých filosofických traktátech.

Umění Solovjov zařazuje do oblasti citu ve sféře lidského bytí. Cit je principem tvorby, kterou Solovjov dělí na materiální (technické umění) a estetickou (krásné umění). Nejvyšší představitelkou technického umění je architektura: „produktivnost tvůrčího smyslu<sup>269</sup> je zde člověkem nasměro-

---

<sup>268</sup> V. Solovjov, *Čtení o boholidství*, s. 146-147.

<sup>269</sup> Solovjov vysvětluje v poznámce, že „termín ‚tvůrčí smysl‘ se může zdát rozporný, ovšem problém je v tom, že člověk jako pomíjivá bytost nemůže být absolutní tvůrce, tj. tvořit ze sebe sama, to znamená, že jeho tvorba nutně předpokládá vnímání vyšších tvůrčích sil v ‚uměleckém smyslu‘.“ V. Solovjov, *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 28.

vána na nižší vnější přírodu a nejdůležitější roli tu hraje stavební materiál.<sup>270</sup> Mezi krásné umění je zařazeno sochařství, malířství, hudba a poezie:

„Sochařství je nejmateriálnější umění, má nejblíž k technickému umění v jeho nejvyšší formě, architektuře. Malířství je oduševnělejší, není v něm tolik zdůrazňována imitace hmoty, těla jsou zobrazována v rovině. Ještě duchovněji je hudba, kterou neztělesňuje přímo hmota, ani není hmotou vyjadřována, ale její podstatou je pouhý pohyb hmoty – zvuk. A na závěr poesie (v úzkém smyslu slova). Ta už je vyjadřována jen pouhým duchovním prvkem – lidským slovem.“<sup>271</sup>

Cílem krásného umění je krása, která ale v uměleckém ztvárnění není dokonalá. Absolutní krása se nachází pouze v nadpozemském ideálním světě a je přístupná pouze lidské tvorbě ve formě mystiky. Solovjov porovnává mystiku s uměním a nachází tyto podobnosti:

- „1. základem mystiky a umění je cit (nikoliv poznání nebo aktivní vůle)
2. prostředkem obojího je fantazie (nikoliv uvažování nebo vnější činnost)
3. obojí vyžaduje subjektivní extatické vnuknutí (nikoliv klidné vědomí).“<sup>272</sup>

Mystika společně s krásným a technickým uměním jsou Solovjovem zahrnuty do jednoho celku mystické tvorby čili teurgie.

V následujících kapitolách se budeme zabývat malířským uměním ve spojení s ikonami na základě teorií Pavla Florenského a symbolickou poezií, která se stala významným uměleckým jevem v Rusku na počátku 20. století.

---

<sup>270</sup> V. Solovjov, *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 28-29.

<sup>271</sup> Tamtéž, s. 29.

<sup>272</sup> Tamtéž, s. 30.

Nejprve je třeba věnovat pozornost symbolice barev používané jak v malířství, tak i v poezii pro vyjádření pojmově nevyjádřitelné Sofie.

#### 4.6.1 Symbolika barev

Florenskij považuje za nejsystematičtější a nejpodrobnější studii týkající se symboliky barev dílo Frédérica Portala *Des Couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen-âge et les temps modernes* (1837).<sup>273</sup>

Podle F. Portala všechny barvy pocházejí ze světla a tmy: „Červená je barva božské lásky, bílá je barva božské moudrosti, obě pocházejí bezprostředně ze Světla. Žlutá, která vzniká z červené a bílé, je symbol zjevení Boží lásky a moudrosti. Modrá také vzniká z červené a bílé; vyjadřuje božskou velemoudrost, odhalovanou prostřednictvím Božího života, ducha či dechu. Je to symbol *ducha pravdy*. Ukazuje projev lásky a velemoudrosti ve skutcích. Tato barva je symbolem lásky a obrody duše v sebeodříkání. Jinými slovy lze říci, že v základu symboliky můžeme vystopovat tři momenty:

1. *Bytí v sobě* (tj. podle koncepce této knihy, *Bůh v sobě, Otec a Trojjednota*). Tady převládají červená a bílá barva.
2. *Projev života* (takže opět v souladu s myšlenkami této knihy, *Logos ve světě a Sofia*). Tady jsou symboly barvy *žlutá a modrá*.

---

<sup>273</sup> Kapitola o symbolice barev je vypracována na základě Portalových studií v podání P. Florenského: do své knihy *Sloup a opora pravdy* vybral to, co považoval za nejpodstatnější k pochopení symboliky barvy modré, která je symbolem Sofie. Svou kapitolu Florenskij nazval „Tyrkysový kruh kolem Sofie a symbolika modré a tmavomodré barvy“ a vložil ji do kapitoly „Vysvětlení a důkaz některých jednotlivostí, které byly v textu pokládány za samozřejmé.“ P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 460.

3. *Působení, které z toho vzniká (tj. v tomtéž myšlenkovém cyklu, Stvoření, oživované Svatým Duchem). Jeho symbolem je zelená barva.*<sup>274</sup>

Sofii je přisuzována barva modrá, která symbolizuje vzduch a nebe. Stejně jako nebe mívá různé odstíny v různých denních i ročních obdobích a zemích, tak odstíny barvy modré se pohybují mezi modrou až po bledě tyrkysovou. Podle Portala barvy měly stejnou symboliku ve všech antických národech a jejich jazyk byl spjat s náboženstvím. Základem Portalových myšlenek je „akcepce toho, že náboženské vědomí lidstva postupně degeneruje a vulgarizuje se a díky tomu se náboženské symboly stále více sekularizují. (...) V lidském racionalismu se duchovní svět rozpadá na své *atributy*, a tyto atributy se dále rozkládají a nabývají významu jevů *tohoto* světa. Takový je proces duchovní degenerace. Odpovídá mu posloupnost tří jazyků. ‚Božský jazyk se nejprve obrací na všechny lidi a odhaluje jim Boží existenci. Symbolika je jazyk všech národů, stejně jako je náboženství hodnota každé rodiny. Kněžstvo zatím neexistuje. Každý otec je tu král a žrec.‘ ‚Posvátný jazyk se rodí ve svatyních. Zavádí symboliku stavitelství, sochařství a malby, stejně jako kultovní obřady a kněžské oděvy: tato první sekularizace uzavírá božský jazyk do neproniknutelného závoje.‘ ‚A následně pozemský jazyk, profane, představuje materiální vyjádření symbolů. Je to strava hozená národům, které začaly vyznávat idolatrii.‘<sup>275</sup>

Symbolické barvy jsou tedy propojeny s těmito třemi jazyky a jejich odstíny mají odlišný význam v jazyce božském, posvátném a pozemském. Modrá barva v božském jazyce je symbolem věčné Božské pravdy,

---

<sup>274</sup> F. Portal, *Des Couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen-âge et les temps modernes*. Paris 1837, s. 28-30. Citováno dle: P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 461.

<sup>275</sup> Tamtéž, s. 460-461.

v posvátném je symbolem lidské nesmrtelnosti a v pozemském jazyce je chápána jako symbol věrnosti: „Takže od dogmatu věčné moudrosti člověk přechází ke kontemplaci své nesmrtelnosti; dogmata jsou zapomenuta, symbol se zhmotňuje a důsledkem je, že v naší době už má jen význam věrnosti.“<sup>276</sup>

F. Portal se ve svém díle podrobně věnoval poznání symboliky modré barvy. V části věnované božskému jazyku poukazuje na to, že vzduch je v Bibli symbolem svatého Ducha, božské pravdy, která umožňuje člověku osvícení. V křesťanské teologii Duch vychází z Otce, který je jako láska symbolizován červenou barvou, a Syna, jehož symbolem je barva modrá vyjadřující Krista jako Pravdu. Jelikož Duch vychází z obou osob, je symbolizován oběma barvami – červenou a modrou. V kosmogoniích božská moudrost tvoří svět, proto je Bůh Stvořitel symbolizován vždy modrou barvou. Například hinduistický Višnu se zrodil z modře, egyptský Knef byl vykreslován barvou nebe a také řecký Jupiter je symbolizován modrou barvou.

V části věnované symbolice modré barvy, která je vyjádřena v jazyce posvátném, F. Portal popisuje tři odstíny modré: jeden vychází z červené, druhý z bílé a třetí se pojí s černou. Modrá vycházející z červené představuje věčný oheň a nebeskou Lásku pravdy. V mystériích se vztahuje ke křtu ohněm. Modrá pocházející z bílé vyjadřuje pravdu víry, vztahuje se k živé vodě z Bible a ke křtu v duchu. Modrá propojená s černou nás přivádí ke kosmogonii, k božskému duchu, v němž převládl chaos a vztahuje se k přirozenému křtu.

Tyto tři aspekty stejné barvy odpovídají třem stupňům antické iniciace a trojitému křtu v křesťanství a tyto tři stupně jsou v malbě představovány

---

<sup>276</sup> F. Portal, *Des Couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen-âge et les temps modernes*. Paris 1837, s. 165. P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 461.

barvou červenou, modrou a zelenou. První stupeň iniciace představuje svět zrozený z prapočáteční vody a tento stupeň je vyjadřován symboly barvy zelené, černé a tmavě modré. Na druhém stupni iniciace dochází k regeneraci neboli k duchovní proměně člověka, což je skryto v symbolu světle modré. Poslední stupeň je stupeň posvěcení a je symbolizován barvou červenou.<sup>277</sup>

Sofiologická ikonografie pracuje s těmito různými odstíny, které skrývají bohatou škálu významů. Teoretická znalost symboliky barev nám pomůže rozšířit vědomí o tom, co se nám umělec snaží různými odstíny sdělit.

#### 4.6.2 Ikonografie

Podle T. Špidlíka se sofiologové odvolávali více na ikonografii než na patristické texty.<sup>278</sup> Zatímco v biblické tradici se Bůh zjevuje prostřednictvím slova, řecká mentalita byla vizuálního typu a v ruské ikonografii se malba stala stejně důležitá jako Písmo svaté.<sup>279</sup> Podle S. Bulgakova se sofianický kult brzy projevuje v kostelích a sofianické ikony jsou spojeny s kultem Panny Marie. U mnoha ikon nalézáme verše z knihy Moudrosti nebo Přísloví.<sup>280</sup>

Ruský lid považuje ikonu za nositelku duchovní energie. Na rozdíl od Řeků, kteří ikony nesvětili, Rusové posvěcovali obraz liturgickou modlitbou. Právě modlitba způsobila to, že se ikona stala živým předmětem, v němž dochází k setkání mezi Bohem a člověkem:

---

<sup>277</sup> F. Portal, *Sui coloris symbolici*, s. 85.

<sup>278</sup> T. Špidlík, *Ruská idea: jiný pohled na člověka*, s. 317.

<sup>279</sup> Tamtéž, s. 302.

<sup>280</sup> Tamtéž, s. 317.



„Ikonostas je oltářní přehrada rozdělující dva světy. Ikonostasem by však bylo možné nazývat cihly, kameny a desky. Ikonostas je hranice mezi světem viditelným a neviditelným a tuto oltářní přehradu tvoří a našemu chápání zpřístupňuje nedělitelná řada svatých, zástup svědků, kteří obklopují trůn Boží, tu sféru nebeské slávy, a zvěstují tajemství. Ikonostas je **vidění**. Ikonostas je zjevení svatých a andělů, je hagiografií a angelofanií, zjevením nebeských svědků, a především ztělesněním Matky Boží a samotného Krista – svědků, kteří nám zvěstují, co je na druhé straně těla.“<sup>281</sup>

Ikona je jakýmsi pomocníkem duchovního zření do té doby, dokud věřící nebudou sami schopni nahlížet do tváře druhého člověka a zhlédnout v něm Boha:

„A kdyby všichni věřící v chrámě byli dostatečně duchovně obdařeni a jejich zření by bylo vždy opravdu vidoucím, potom by žádný jiný ikonostas, kromě svědků, již svými lícemi zvěstují jeho strašný a slavný příchod a stojí po boku samotnému Bohu, ani nebyl třeba. Protože však věřící nejsou duchovního zření schopni a církev není schopna o ně pečovat, je třeba v této duchovní mdlosti poskytnout nějakou pomůcku: je třeba **vyzvednout** tato jasná, ostrá a světlá nebeská zjevení, zformovat je do hmoty a poté je spojit barvou.“<sup>282</sup>

Jak bylo stanoveno i na sedmém ekumenickém koncilu v Nicei (787), ikona je fenoménem, který má připomenout věřícím jejich předobraz. Florenskij vysvětluje význam pojmů, které byly na nicejském koncilu použity, tedy předobraz a obraz, připomenutí, duch:

„Takto nám ikona připomíná nějaký předobraz, tj. probouzí ve vědomí duchovní vidění: pro toho, kdo toto vidění vnímal jasně a vědomě, je toto nové druhotné vidění zprostředkované ikonou samo jasné a vědomé.“

---

<sup>281</sup> P. Florenskij, *Ikonostas*, s. 37.

<sup>282</sup> Tamtéž, s. 37.

V někom jiném ikona probouzí hluboko pod hladinou vědomí dřímající apercepci duchovna, ale na každý pád ji nejen upevňuje, ale umožňuje také vědomí pocítit zkušenost tohoto druhu či se jí aspoň přiblížit. Při pohroužení se do modlitby u velkých asketů se ikony nejednou stávaly nejen oknem, skrze něj bylo lze na nich zobrazené osoby vidět, ale také **dveřmi**, jimiž tyto osoby vcházely do smyslového světa.<sup>283</sup>

Pokud se ale ikonopisci nepodařilo prožít duchovní skutečnost, ikona ztrácí na významu. Florenskij rozděluje čtyři druhy ikon na základě zdroje jejich vzniku:

1. „ikony biblické, založené na skutečnosti dané slovem Božím;
2. portrétní, jež se opírají o vlastní zkušenost a paměť ikonopisce, současníka zobrazovaných osob a událostí, které měl možnost vidět nejen ve vnější faktické podobě, ale i v podobě duchovní a osvícené;
3. ikony psané podle tradice, opírající se o ústně či písemně zprostředkovanou duchovní zkušenost z předchozích dob;
4. konečně ikony zjevené, psané na základě vlastní duchovní zkušenosti ikonopisce, na základě vidění nebo posvátného snu.“<sup>284</sup>

Podle P. Florenského všechny čtyři typy ikon<sup>285</sup> předpokládají zjevení, tedy umělec musí být schopen nahlížet duchovníma očima, takže i např.

---

<sup>283</sup> P. Florenskij, *Ikonostas*, s. 45.

<sup>284</sup> Tamtéž, s. 48.

<sup>285</sup> V desátém listě knihy *Sloup a opora pravdy* Florenskij rozdělil sofijskou ikonografii i z jiných hledisek. Podle základních variant – typů Florenskij dělí ikony na:

1. typ *Anděla*
2. typ *Církve*
3. typ *Bohorodičky*

malování portrétů předpokládá, že vidíme světlo živého člověka. Takto byla vnímána podstata ikony nejen ve východní církevní tradici, ale i na Západě, kde nalezneme umělce, kteří byli inspirováni mystickou vizí. Jako příklad Florenskij uvádí Raffaela, který v dopise hraběti Baldesaru Castiglioni zanechal svědectví o návštěvách jedné krásné dámy:

„Na světě je tak málo obrazů ženské krásy; právě proto jsem přilnul k jednomu tajemnému obrazu, který čas od času navštěvuje moji duši.“<sup>286</sup>



Raffaello

Tato slova jsou vysvětlena v rukopisech Raffaelova přítele Donata d'Angela Bramanta:

„Na vzpomínku a pro vlastní uspokojení tu chci zachytit div, který mi svěřil můj drahý přítel Raffael a přikázal, abych ho pod slibem mlčení držel v tajnosti. Jednou, když jsem mu s otevřeným a přeplněným srdcem vyjadřoval údiv nad překrásnými obrazy Madonny a svaté rodiny a naléhal na něj, aby mně odhalil, kde a v jakém světě viděl tu nesrovnatelnou krásu, ten jímavý pohled a nenapodobitelný výraz na obraze přesvaté Panny. Raffael s mladickou stydlivostí a se skromností jemu vlastní nějakou chvíli mlčel; poté se mi silně pohnutý a v slzách vrh kolem krku a odhalil své tajemství. Vyprávěl mi, že už od toho nejútlejšího mládí v jeho duši vždy planul

---

Ve stejném spise Florenskij také rozdělil ikony vyjadřující Sofii podle měst:

1. Novgorodská
2. Jaroslavská
3. Kyjevská

<sup>286</sup> P. Florenskij, *Ikonoostas*, s. 48-49.

zvláštní svatý cit k Matce Boží; dokonce i když někdy nahlas pronesl její jméno, pociťoval zármutek duše. Od toho nejprvnějšího podnětu k malířství v sobě živil nezdolné přání – malovat Pannu Marii v její nebeské slávě; nikdy však nemohl svým silám natolik důvěřovat. Dnem i nocí bez ustání pracoval jeho neúnavný duch v myšlenkách na obrazu Panny, nikdy však neměl sílu sám sebe uspokojit; zdálo se mu, že tento obraz je stále ještě zamlžen před zraky fantazie jakousi temnotou. Přesto se někdy nebeská jiskra jakoby zarývala do jeho duše a obraz se před ním zjevoval v jasných obrysech v té podobě, v jaké by jej byl chtěl namalovat; to však byl jeden prchavý okamžik: nemohl ve své duši ty sny udržet. Neustálý nepokoj vzrušoval Raffaelovu duši; jenom letmo se díval na rysy svého ideálu, ale ten temný duševní pocit se nikdy nechtěl proměnit na jasné zjevení; nakonec se už nemohl v tomto stavu udržovat a rozhodl se třesoucí rukou Madonnu malovat; během práce se jeho vnitřní duch rozhoříval stále víc a víc. Jednou v noci, když se ve snu modlil k přesvaté Panně, což se mu stávalo často, byl znenadání silným vzrušením vytržen ze spánku. V temnotě noci přitáhlo Raffaelův pohled světlé zjevení na stěně proti samotnému jeho loži; zahleděl se na ně a spatřil, jak na stěně visící, ještě nedokončený obraz Madonny zářil mírným světlem a vypadal jako dokončený a živý. Svou božskost vyjadřoval natolik, že z očí udiveného Raffaela vytryskly slzy. S jakým nevysvětlitelně dojatým pohledem se na něj očima plnými slz díval, a připadalo mu, že každou chvíli se obraz už už chce pohnout; dokonce se opravdu zdálo, že se hýbe. Nejpodivnější však je, že v něm Raffael našel právě to, co celý život hledal a čeho temnou a nejasnou předtuchu měl. Nemohl si vzpomenout, jak znovu usnul; když však ráno vstal, jako by se znovu proměnil: zjevení se na věky vepsalo do jeho duše a citů, to je důvod, proč se mu podařilo namalovat Matku Boží v té podobě, v jaké ji nosil ve své duši, a od té doby vždy

s rozechvěním nábožně hleděl na obraz své Madonny. – To je to, co mi vyprávěl můj přítel, drahý Raffael, a já jsem tento div považoval za tak důležitý a pozoruhodný, že jsem ho pro vlastní potěšení uschoval na papíře.“<sup>287</sup>

Mystická zkušenost setkání se Sofií přivádí umělce k poznání původní jednoty, která je lidským vědomím rozkouskována na jednotlivé momenty. Člověk může vstřebávat znalosti pouze pojmově, proto nahlížení na celek je nemožné bez pomoci božského principu. Další příklad umělecké tvorby podložené mystickou zkušeností nás přivádí na počátek dvacátého století, které se v Rusku stalo svědkem bohaté tvořivosti symbolických básníků.

### 4.6.3 Symbolická poezie

Ruští symbolisté přiřkládají významné místo básnické tvorbě, která vzniká ze schopnosti nahlížet do božského světa věčných forem. Básník se tak stává prostředníkem mezi přírodním světem a světem idejí. Na rozdíl od francouzských kolegů ruští symbolisté byli přesvědčeni, že slovo reálně existuje a lze jej „vyslovit“ a tímto vyslovením zároveň i vytvořit nový svět: „Symboličtí básníci používali slova jako zaklínadlo, aby vytvořili určitou atmosféru a aby přenesli posluchače do ‚jiných světů než našeho‘. Na rozdíl od francouzských protějšků, Rusové pojímali Slovo jako hmatatelnou entitu, pojem pocházející z ruského pravoslaví. S výjimkou Brjusova věřili, že symbolisté mají poslání – vy slovit Nové slovo a tím stvořit nový svět. Víra,

---

<sup>287</sup> V. G., Wackenroder, L. Tik, O umění a umělcích. Citováno dle: Florenskij, *Ikonostas*, s. 48-50.

že svět byl stvořen ze zvuku, z hlasu mluveného slova, se objevuje v mnoha okultních naukách a zaznívá i ve francouzském poststrukturalismu.<sup>288</sup>

Symbolisté byli ovlivněni okultismem, který posílil jejich odpor vůči racionalismu a pozitivismu, proto upřednostňovali imaginaci před rozumem, umění před vědou, subjektivní před objektivním, „vnitřního člověka“ před materiálním blahem. Umění bylo pro symbolisty teurgií, která původně měla význam magie praktikované egyptskými platonisty za účelem komunikace s duchy, aby pomohli člověku dělat zázraky. V době křesťanství se teurgie stala tzv. bílou magií, která byla praktickým vzýváním Boha a jeho andělů, aby člověku pomohli splnit jeho přání a byla i opakem k magii černé, která se obracela k Satanovi a jeho pomocníkům.<sup>289</sup>

Také V. Solovjov používá termín tzv. svobodné teurgie, neboli celostné tvorby, která pomáhá umělci dosáhnout nejvyššího objektu umělecké tvorby z oblasti mystiky. Jan Vorel vysvětluje původ a význam teurgie u V. Solovjova, který míří k proměně člověka v tzv. bohočlověka: „Samotný termín teurgie převzal V. Solovjev z raně středověkých hermetických nauk, kde označoval jednak působení Boha ve světě, ale zároveň i vyjadřoval myšlenku o působení člověka na duchovní podstatu, což v představách okultistů znamenalo magii, jejímž základem bylo ovládnutí vyšších sil s cílem přetvoření člověka a světa. Vladimír Solovjev pak ve shodě s těmito představami definuje pojem jako působení člověka na vyšší síly ovlivňující chod světového dění. Jakoukoliv tvorbu pak Solovjev chápe jako teurgickou a spojuje ji

---

<sup>288</sup> „Symbolist poets used words incantationally to create a mood and to transport the listener to ‚other worlds than ours‘. Unlike their French counterparts, the Russians regarded the Word as a palpable entity, a concept found in Russian Orthodoxy. Except for Briusov, they believed that the Symbolists had a mission – to pronounce the New Word and thereby create a new world. The belief that the world was created from sound, from the spoken word, appears in many occult doctrines and is echoed in French poststructuralism.“ B. G. Rosenthal, *The Occult in Russian and Soviet Culture*, s. 18.

<sup>289</sup> B. G. Rosenthal, *The Occult in Russian and Soviet Culture*, s. 17.

bezprostředně s metafyzikou a religiózním tajemstvím. Z tohoto tvrzení pak Solovjevovi v obecné rovině zákonitě vyplývá představa tzv. *bohočlověka* (...). Teurgická povaha umělecké činnosti potom znamená možnost přetvoření bytí skrze estetickou sféru (...).<sup>290</sup>

Právě V. Solovjov se stal hlavním inspirátorem ruských symbolistů nejen vlastní poetickou tvorbou, ale i svými estetickými teoriemi.

V knize *Čtení o boholidství* Solovjov popisuje básníka jako člověka dvou světů, jenž zhmotňuje své vize ze světa věčné krásy:

„Ke skutečnosti tohoto božského světa, který je bezpochyby nekonečně bohatší než náš viditelný svět, může mít samozřejmě přístup pouze ten, kdo k němu skutečně náleží. Náš přírodní svět má však k božskému světu těsný vztah (...), neboť mezi nimi není a ani nemůže být nepřekonatelná propast; proto také jednotlivé paprsky a odlesky božského světa nutně pronikají do naší skutečnosti a vytvářejí veškerý ideální obsah, veškerou krásu a pravdu, kterou v ní nacházíme. A člověk, jenž náleží oběma světům, se nejenom může, ale také musí aktem duchovního zření dotknout světa božského, a přestože sám ještě přebývá ve světě zápasů a bouřlivých zmatků, může přicházet do styku s jasnými obrazy z říše slávy a věčné krásy. Toto pozitivní, třebaže neúplné poznání neboli průnik do skutečnosti božského světa je vlastní zejména básnické tvorbě. Každý skutečný básník musí pronikat *do vlasti plamene a slova*, aby odtud načerpal prototypy pro svou tvorbu a zároveň dosáhl onoho vnitřního prozáření, které nazýváme inspirací, a díky němuž můžeme, jak praví básník, nalézt i v naší přírodní skutečnosti zvuky a barvy pro ztělesnění ideálních typů (...).“<sup>291</sup>

---

<sup>290</sup> J. Vorel, *Astrální próza Andreje Bělého*, s. 66.

<sup>291</sup> V. Solovjov, *Čtení o boholidství*, s. 169-170.

Mnozí symbolisté byli zároveň tzv. *bogoiskateli* („bohohledači“), kteří měli možnost se scházet ve *Filosoficko-náboženské společnosti*, která byla založena v roce 1901 Merežkovským, Gippius a Dmitrijem Filosofem v Petrohradu. Podle Rosenthalové si také P. Florenskij vážil symbolismu, ale sám symbolistou nebyl.<sup>292</sup> Naopak N. Losskij vidí ve Florenském symbolického básníka na základě toho, že své básně tiskl ve *Věsach* (Váhách) a „vydal zvláštní básnickou sbírku“.<sup>293</sup>

Mezi významné symbolické básníky, kteří byli silně ovlivněni Solovjovým pojetím „věčného ženství“, můžeme zařadit Andreje Bělého<sup>294</sup> a Alexandra Bloka.

Andrej Bělyj se společně s Pavlem Florenským zajímal o teorii symbolu. Oba myslitelé se setkali v lednu roku 1904 na setkání *Filosoficko-náboženské společnosti* a poté rozvinuli bohatou korespondenci. Florenskij, dříve tak kritický k tvorbě symbolistů, od roku 1907 se přiblížil dílu A. Bělého a k fenoménu jazyka a slova. Florenského teorie symbolu jsou ovlivněny Solovjovovou koncepcí *všejednoty*: symbol se stává pojítkem mezi organickým světem a světem nadpozemským za pomoci tvůrčího aktu umělce, který zastupuje Stvořitele.

V případě Bloka ale musíme upozornit na rozdílné pojetí Sofie, než jak ji chápal Solovjov. Michelina Tenace poukazuje na to, že Blok vynechal Solovjovovu metafyziku a teologii, které byly podstatnou částí jeho teorií o Sofii:

„Větší nebezpečí podstupovali symbolisté generace po Solovjovovi z vlastní strany, když chtěli osamostatnit postavu Sofie, ‚věčné nevěsty‘, a bez pro-

---

<sup>292</sup> B. G. Rosenthal, *The Occult in Russian and Soviet Culture*, s. 19.

<sup>293</sup> N. O. Losskij, *Dějiny ruské filosofie*, s. 276.

<sup>294</sup> Jan Vorel vypracoval kompletní studii o Andreji Bělé, v níž nalezneme i analýzu témat týkajících se symbolismu tohoto básníka. J. Vorel, *Astrální próza Andreje Bělého*.



střednictvím metafyziky a teologie ji přemístí do mystické sféry. Tady může kult Sofie jako Věčného ženství snadno svést k pojetí teologicky heretickému či k postojům morálně pomýleným. Mnozí ruští básníci prožívali propast ‚erotisme blasphématoire‘ spojenou právě s ideou Věčného ženství. Je jisté, že Solovjov ovlivnil mnohé z nich, například mladého Bloka. Co se však týče Sofie v jejím vztahu k ženskosti, lze říci, že zatímco u Solovjova je tento vztah k ženství stanoven v míře, ve které se stává otevřenou cestou k nekonečnému, dosaženým zprostředkováním, ‚prostředkem tedy přiblížením se k poznání a kontemplaci Boha‘, u básníka Bloka, se mystická zkušenost živí lidskou láskou, jež se řítí do úpadku a ke smrti.“<sup>295</sup>

Téma „věčného ženství“ se skrývá v celém díle V. Solovjova, ale v některých básních je jeho význam evidentní. V básni „Das Ewig-Weibliche“ (1898) navazující na Goethův mystický chór ze závěrečných veršů *Fausta*, nás Solovjov připravuje na příchod Sofie, která uzavře dějinný proces sjednocením dvou stvořených světů – světa ideálního se světem pozemským:

„Slyšte: věčné ženství nyní  
v nehybnoucím těle na zem přichází.  
V nehasnoucím světle nové bohyně  
nebesa splynula s hlubinou vod.“<sup>296</sup>

---

<sup>295</sup> V eseji „Pravá a falešná Sofia. Odkazy na rozlišení mezi Kristem a Antikristem“ M. Tenace cituje Dobrowski, S. *L'essence de la féminité dans le oeuvre de Vladimir Soloviev et Alexandre Blok*. Thèse de l'Université de Lille, 1989, s. 3. In: Kol., *Od Sofie k New Age*, s. 42.

<sup>296</sup> „Знайте же: вечная женственность ныне/В теле нетленном на землю идет./В свете немеркнущем новой богини/Небо слилось с пучиной вод.“ Přeložil Miroslav Mikulášek.

## ZÁVĚR

V díle tří velikánů, kterým byly věnovány v dané práci samostatné kapitoly, tedy v díle Vladimíra Solovjova, Pavla Florenského a Sergeje Bulgakova, se Sofie postupně „zjevuje“ a vydává se do světa hledat další následovníky, kteří by se mohli otevřít její azurové záři. Proto je třeba, aby i člověk začal otvírat své oči a zaměřil svůj pohled nejen směrem k materiálnímu světu, ale i ke světu transcendentnímu.

Intelektuální<sup>297</sup> nahlížení na svět se nestalo centrálním v západní aristotelsky zaměřené filosofii, ale nalezneme jej u mystiků, kteří vědomě či nevědomě navazovali na esoterická učení proudící pod povrchem exotických dogmat. Mystická zkušenost se u mnohých západních filosofů stala výchozím bodem pro teoretická opodstatnění osobní zkušenosti s transcendentním Bytím.

Vladimír Solovjov navázal na zkušenosti svých předchůdců a obohatil západní myšlení o teoretické úvahy o „věčném ženství“, které se objevovalo v různých podobách jak na Západě, tak i ve východní křesťanské tradici. Sofie se tak stala poprvé centrem teoretických úvah uvnitř uceleného filosofického systému a umožnila vznik originální filosofie v Rusku. P. Florenskij a S. Bulgakov rozvedli Solovjovovy teorie a vyslali je dále do světa. Florenskij byl výjimečnou osobností nejen jako teolog a filosof, ale i jako vědec s hlubokou znalostí v oblasti matematiky, logiky, fyziky, které zapojoval do teoretických úvah teologického charakteru. Florenskij byl jedinečným příkladem doslova renesančního člověka. V době, kdy se jednotlivé obory od sebe začaly vzdalovat natolik, že vědci už ztráceli schopnost mezi sebou

---

<sup>297</sup> Výraz „intelektuální nahlížení“ používám ve významu intelektuální intuice, která se vztahuje k pojmu *intellectus* protikladnému vůči *ratio*. Viz: L. Naldoniová, *Erós a jeho metamorfózy*, s. 30.

komunikovat, Florenskij dospíval k syntetickému pojetí vědeckého procesu. Jazyková bariéra se stala problémem vědecké komunikace a spolupráce, což nám připomíná varování biblického mýtu o Babylónské věži. Tento mýtus je více než aktuální v době, kdy vlastníme atomové zbraně a vytváříme svět bez jakékoliv ideální vize – ideální ne ve smyslu abstraktních idejí, ale ve smyslu ideálních samostatně existujících *eidos*, na které by si měl člověk začít rozpomínat.

S. Bulgakov je zajímavý svou interpretací ekonomie, která je odlišná od formy ekonomie dominující v soudobém globálním světě. Teurgický význam ekonomie teprve musí najít svého následovníka ve světě, v němž by asi idealista s Bulgakovými názory byl „ukřižován“. Slovo Bůh se totiž v některých ekonomických velmocích dnešní doby stalo natolik „populární“, že se začala vyprazdňovat jeho podstata. Bůh, který se stal pouhým pojmem, je „mrtev“.

Tato práce chtěla být dalším krokem ke spojování střípků křesťanského učení, které se v dějinách často stávalo předmětem sporů a válek, což způsobilo dojem, že zradilo své prvotní principy hlásající lásku ke každému člověku jakéhokoliv vyznání. Křesťanství nemůže být založeno na slepém přesvědčování, ale na živoucím příkladu člověka, který se chová podle principů nejvyššího Dobra, snaží se dosáhnout nejvyšší Pravdy a tvoří na základě vize nejvyšší Krásy.

## Summary

The *Khocmah*, *Σοφία*, Divine Wisdom, is not the soul, but the guardian angel of the world, overshadowing all creatures with its wings as a bird with her little ones, in order to raise them gradually to true being.<sup>298</sup>

The main topic of the book is Sophia, the Divine Wisdom, seen as an eternal feminine and as an archetype of our world. In particular, the book is concerned with a stream of sophiology which began with the first Russian systematic philosopher, Vladimir Solovyov (1853 – 1900) – a Christian metaphysic, poet, pamphleteer, literary critic, Platonist and Gnostic visionary, prophet and mystic.

Solovyov's mystical and intuitive visions of Sophia inspired his philosophical work which aimed to rationally justify his experiences with the Divine Wisdom. But Sophia cannot be limited to a single concept and this is why Solovyov composed many poems dedicated to the Divine Wisdom. Solovyov's poetry and philosophical works inspired Symbolist poets who used various epithets to describe Sophia, such as "the Woman Clothed in the Sun", "the Beautiful lady", "the Holy Virgin" or "Eternal Feminine". Particularly, Solovyov and his theoretical elaboration of Sophia influenced the second generation of Russian symbolists represented by Alexander Blok, Andrei Bely and Vyacheslav Ivanov. For the symbolist, a poet was considered to be a theurgist and a prophet who can transform the world by the power of poetry. In this way, the poet can help the world to change from its chaotic state to the perfect form of divine Beauty.

---

<sup>298</sup> V. Solovyov, *Russia and the Universal Church* III, chapter 5.

This work is divided into four main chapters. The first chapter deals with Sophia as Wisdom during the ancient period. Wisdom is analyzed both as a feminine principle developed within the mythological process and in philosophy as a concept of *sophia* in relation to Plato's and Aristotle's concepts of *phronesis*, *sophrosyne* or *nous*.

The second chapter points out "Western" Wisdom in the Scripture, within esoterical streams such as gnosticism and Kabala and within patristic theology. There is a special chapter dedicated to Jakob Böhme who is considered the most important mystic influencing V. Solovyov's theoretical elaborations of Sophia.

Chapter three focuses on how the monks of Mount Athos achieved contact with Sophia. These ascetic exercises and prayers of Jesus practised within Eastern Christianity influenced Russian monasticism.

The fourth chapter points to Russian sophiology with a preview of the history of Russian culture and philosophy. Three sections are dedicated to V. Solovyov, P. Florenskij and S. Bulgakov who can be considered the most important and complementary representatives of sophiology. The last part of the fourth chapter focuses on symbols of colours, iconography and symbolist poetry.

The doctrine of the Divine Sophia is connected with Solovyov's concepts of unitotality, integral knowledge and God-manhood. In the natural world, the divine element (the unitotality) exists only potentially. Sophia is an ideal humanity which loses her unity with the soul of the world. In this way, the soul of the world becomes the evil principal of the matter because it is causing anarchic plurality or Chaos. A human being is the image of God because he is able to comprehend the inner connection of all that exists and

to help during the process of reunification between the soul of the world and the Divine Sophia.

Sophiologists teach man how to become creative in science, economy, culture and art with a purpose to be directed to unitotality. This book aims to be another step to the unification of fragments of Christian teaching which should be based on the living example connected to the highest ideas of Good, Truth and Beauty. Only in this way it is possible to be connected to divine Sophia and Logos because when "God" becomes an empty concept, "God is dead".

## Literatura

Altrichter, M. a kol., *Studijní texty ze spirituální teologie II. Osoba – osobnost – osobitost*. Olomouc-Velehrad: Studijní texty centra Aletti 2004.

Altrichter, M; Ambros. P., eds., *Od Sofie k New Age*. Velehrad: Refugium 2001.

Ambroz, P., ed., *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa*. Olomouc-Velehrad: Studijní texty centra Aletti 2001.

Aristotele, *Etica Nicomachea*. Roma-Bari: Laterza 2003.

Aristotelés, *Etika Níkomachova*. Praha: Petr Rezek 2009, přel. a poznámkami opatřil A. Kříž.

Aristotelés, *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek 2003, přel. a poznámkami opatřil A. Kříž.

Asnaghi, A., *L'amante della sofía*. Milano: CENS 1990.

Balthasar, H.U. von, *Gloria. Una estetica teologica, vol. 3 - Stili laicali*, Milano: Jaca Book 1976.

Bercken, W. van den; Courten, M. de; Zweerde, E. van der, *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist*. Leuven, Paris, Sterling, Virginia: Peeters 2000.

Berd'ajev, N., *Filosofie svobodného ducha. Část 1*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2009, přel. J. Kranát.

Berd'ajev, N., *Filosofie svobodného ducha. Část 2*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2009, přel. J. Kranát.

Berd'ajev, N., *Ruská idea*. Praha: OIKÚMENÉ 2003. Přel. V. Jůzová, K. Marková, H. Nykl, M. Olšovský, J. Šedivý, K. Vosmíková, F. Zachoval.

Berd'ajev, N., *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha: OIKÚMENÉ 1995, přel. J. Kranát, I. Mesnjankina.

- Berdyaeu, N., *The Meaning of the Creative Act*. New York: Collier Books 1962.
- Bible. Písmo Svaté Starého a Nového Zákona*. Ekumenický překlad. Praha 1979.
- Böhme, J., *Cesta ke Kristu. Mystické traktáty konce věků*. Praha: Vyšehrad 2003, přel. M. Žemla.
- Bolshakoff, S., *Incontro con la spiritualita' russa*. Torino: SEI 1990.
- Bosco, N., *Vladimir Solov'ev. Ripensare il cristianesimo*. Torino: Rosenberg&Sellier 1999.
- Bots, H., Waquet F., *La Repubblica delle Lettere*. Bologna: Il Mulino 2005.
- Bulgakov, S. N., *La luce senza tramonto*. Roma: Lipa 2002.
- Bulgakov, S. N., *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*. Přel. A. Černošous. Velehrad, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, Centrum Aletti Velehrad-Roma 2004.
- Bulgakov, S., *Philosophy of Economy. The World as Household*. New Haven and London: Yale University Press 2000.
- Bulgakov, S., *Sophia. The Wisdom of God. An Outline of Sophiology*. Hudson, N.Y.: Lindisfarne Press 1993.
- Булгаков, С., *Философия хозяйства*. Dostupné z: [www.magister.msk.ru/library/philos/bulgakov/bulgako1.htm](http://www.magister.msk.ru/library/philos/bulgakov/bulgako1.htm)
- Busi, G., *La Qabbalah*. Roma-Bari, Editori Laterza 1998.
- Cioran, S. D., *Vladimir Solov'ev and the Knighthood of the Divine Sophia*. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press 1977.
- Conte, F., *Gli Slavi. Le civiltà dell'Europa centrale e orientale*. Torino: Einaudi Tascabili 1991.
- Culdautová, F., *Nástin gnostické theologie*. Praha: Oikúmené 1999, přel. J. Kranát.



- David, Z. V., „The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought“. *Slavic Review*, March 1992, s. 43-64.
- Devlin, K., *Jazyk matematiky*. Praha: Nakladatelství Argo a Dokořán 2002, přel. J. Švábenický.
- Donskikh, O. A., „Cultural Roots of Russian Sophiology“. *Sophia*, vol. 34, n. 2, 1995.
- Eco, U., *O literatuře*. Praha: Argo 2004, přel. A. Flemrová.
- Evdokimov, P. N., *Cristo nel pensiero russo*. Roma: Città Nuova Editrice 1972.
- Evdokimov, P. N., *La donna e la salvezza del mondo*. Milano: Jaca Book 1989.
- Figes, O., *Natašin tanec. Kulturní dějiny Ruska*. Praha-Plzeň: Pavel Dobrovský-BETA a Jiří Ševčík 2004, přel. D. Dvořáková.
- Filosofický slovník*. Kolektiv autorů. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2002.
- Florenskij, P. A., *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*. Milano: Guerini e Associati 1989.
- Florenskij, P. A., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*. Casale Monferrato: PIEMME 1999.
- Florenskij, P. A., *La mistica e l'anima russa*. Cinisello Balsamo: San Paolo 2006.
- Florenskij, P. A., *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*. Milano: Oscar Mondadori 2006.
- Florenskij, P., *Ikonostas*. Brno: L. Marek 2000, přel. H. Nykl.
- Florenskij, P., *Sloup a opora pravdy*. Velehrad: Refugium Velehrad Roma; Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma 2003, přel. A. Černohous.

- Gadamer, H.-G., *Člověk a řeč*. Praha: Oikúmené 1999, přel. J. Sokol, J. Čapek.
- Gančikov, L., *Orientamenti dello spirito russo*. Torino: Edizioni radio italia-na 1958.
- Giamblico, *La vita pitagorica*. Milano: BUR 2001.
- Górka, L., *Svatí Cyril a Metoděj. Ekumenická dimenze smíření*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2007, přel. I. Mikešová.
- Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie 2*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1965, přel. J. Cibulka a poznámky napsal M. Sobotka.
- Hérodotos, *Dějiny*. Praha: Academia 2004, překl. J. Šonková.
- Hopcke, R. H., *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1994, přel. J. Černý, K. Černá.
- Jakovenko, B., *Dějiny ruské filosofie*. Praha: Slovanský ústav 1938, přel. F. Pelikán.
- Jonas, H., *Lo gnosticismo*. Torino: SEI 2002.
- Jung, C. G., *Výbor z díla II. Archetypy a nevědomí*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1997, přel. E. Bosáková, K. Černá, J. Černý.
- Kol., *Velký inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevského*. Přel. P. Hroch, L. Zadražil a verše přebásnil J. Hrdlička. Velehrad: Refugium 2000.
- Kornblatt, J. D., „Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah“. *Slavic Review* 1991, č. 50, s. 487-496.
- Kornblatt, J. D., Gustafson, R. F., *Russian Religious Thought*. Madison: The University of Wisconsin Press 1996.
- Kostalevsky, M., *Dostojevsky and Soloviev*. London: Yale University Press 1997.
- Leloup, J.-Y., *L'Esicasmò. Che cos'è, come lo si vive*. Milano: Piero Gribaudi Editore 1992.

- Losev, A. F., *Istoria antičnoj estetiky, tom VIII, knihy I. a II.* Moskva: Iskustvo 1992, 1994. Dostupné z:  
<http://philosophy.ru/library/losef/iae8/txt35.htm>
- Losev, A. F., Šestakov, V. P., *Dějiny estetických kategorií.* Praha: Svoboda 1984, přel. M. Zadražilová.
- Losskij, N. O., *Dějiny ruské filosofie.* Velehrad: Refugium Velehrad Roma; Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma 2004, přel. A. Černošous.
- Masaryk, T. G., *Rusko a Evropa III.* Praha: Ústav T. G. Masaryka 1996.
- Meehan, B., Wisdom/Sophia, Russian identity, and western feminist theology. *Cross Currents*, Summer 96, vol. 46 issue 2, s. 149.
- Meyendorff, J., *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa.* Milano: Piero Gribaudi Editore 1997.
- Mikulášek, M., *Hledání „duše“ díla v umění interpretace.* Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě; Šenov u Ostravy: Nakladatelství Tilia 2004.
- Mikulášek, M., *Via Cordis: Ars Interpretationis Hermeneuticae.* Ostrava: Filosofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě 2011.
- Miller, H., *Eseje.* Praha: Dauphin 2010/2011. Vybral, přeložil, doslov napsal a bibliografii sestavil Ondřej Skovajsa.
- Mirskij, D. P., *Storia della letteratura russa.* Milano: Garzanti 1977.
- Močul'skij, K. V., *Vladimir Solov'jev: Žizn' i učenije.* Paris: YMCA-PRESS 1951.
- Morozzo della Rocca, R., *Le chiese ortodosse.* Roma: Studium 1997.
- Naldoniová, L., Cesta k „vseedinstvu“. *Pro-Fil*, ročník 9, č. 1 2008.
- Naldoniová, L., *Erós a jeho metamorfózy.* Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě 2010.

Novaja filosofskaja enciklopedija: v četyrech tomach (Naučno-redakcionnyj sovet V. S. Stepin et al.). Moskva: Mysl'2000-2001. Dostupné z: <http://iph.ras.ru/enc.htm>

Novotný, F., *O Platonovi. Díl třetí*. Praha: Jan Laichter 1949.

Novotný, T., *O Bibli. Vznik, dobové pozadí, exegeze*. Praha: Dingir 2010.

Origene, *Commento al Cantico dei Cantici*. Roma: Città Nuova Editrice 1997.

Palamidessi, T., *Le basi della teologia sofianica*. Roma: Edizioni Archeosofica 1986.

Peri, V., *Cirillo e Metodio. Le biografie paleoslave*. Milano: Edizioni O. R. 1981.

Platón, *Symposion*. Praha: Oikúmené 2005, přel. F. Novotný.

Platón, *Timaios. Kritias*. Praha: Oikúmené 1996, přel. F. Novotný.

Platone, *Tutte le opere II. Politico, Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro, Alcibiade, Alcibiade secondo, Ipparco, Amanti*. A cura di Enrico V. Maltese. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton 2005.

Platone, *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi 1994.

Plotino, *Enneadi*. Milano: Rusconi 1999.

Pokorný, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad 1986.

Pokorný, P., *Počátky gnose. Vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk*. Praha: Academia. Nakladatelství Československé akademie věd. Rozpravy Československé akademie věd, ročník 78 – sešit 9, 1968.

Portal, F., *Sui colori simbolici*. Milano, Trento: Luni Editrice 1999.

Puech, H.-Ch., *Esoterismo, spiritismo, massoneria*. Roma-Bari: Editori Laterza 1990.

Reale, G., *Platone*. Milano: BUR Saggi 2004.

- Rejzek, J., *Český etymologický slovník*. Voznice: Leda 2001.
- Rosenthal, B. G., *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca and London: Cornell University Press 1997.
- Sergeev, M., *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii, and Berdiaev*. Lewiston, New York USA; Queenston, Ontario Canada; Lampeter, Ceredigion, Wales United Kingdom: The Edwin Mellen Press 2006. Queenston.
- Scholem, G., *Alchimia e Kabbalah*. Torino: Einaudi 1995.
- Scholem, G., *Kabala a její symbolika*. Přel. R. Maierová. Praha: Volvox Globator 1999.
- Scholem, G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*. Torino: Einaudi 1993.
- Schubert, K., *Židovské náboženství v proměnách věků*. Přel. J. Slabý. Praha: Vyšehrad 1999.
- Sládek, K., Sofiologie a Vladimír Solovjov. *Teologické texty* 2006/3. Dostupné z: [www.teologicketexty.cz/casopis/2006-3/Sofiologie-a-Vladimir-Solovjov](http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-3/Sofiologie-a-Vladimir-Solovjov)
- Sládek, K., *Vladimír Solovjov: mystik a prorok. Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova pohledem (nejen) české reflexe*. Olomouc: Studijní texty centra Aletti 2009.
- Slesinski, R., „M. Sergeev, *Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev* (Book review)“. *Journal of Ecumenical Studies*, September 22, 2007.
- Solov'ev, V., *La Russia e la Chiesa Universale e altri scritti*. Milano: La Casa di Matriona 1989.
- Solov'ev, V., *La Sofia*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo 1977.
- Solov'ev, V. S., *Stichotvorenija i šutočnyje p'jesy*. Leningrad: Sovetskij pisatel'. Leningradskoje otdelenije 1974.

- Solov'jev, V. S., *Filosofija iskustva i literaturnaja kritika*. Moskva: Iskustvo 1991.
- Solov'jev, V. S., *Literaturnaja kritika*. Moskva: Sovremennik 1991.
- Solovjev, V., *Drama Platónova života*. Přel. A. Černo hous. Samotišky: KLTĚŽ 1997.
- Solovjov, V., *Čtení o boholdství*. Přel. P. Hroch a verše přebásnil J. Hrdlička. Velehrad: Refugium-Velehrad-Roma 2003. Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma 2000.
- Solovjov, V., *Duchovní základy života*. Přel. I. Ondavan. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 1996.
- Solovjov, V., *Filosofické základy komplexního vědění*. Přel. A. Černo hous. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 2001. Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma 2001.
- Solovjov, V., *Idea nadčlověka*. Přel. A. Černo hous. Olomouc: Votobia 1997.
- Solovjov, V., *Kritika abstraktních principů*. Přel. A. Černo hous. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 2003. Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma 2003.
- Solovjov, V., *Krize západní filosofie. (Proti pozitivistům)*. Přel. A. Černo hous. Velehrad: Refugium Velehrad Roma; Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma 2001.
- Solovjov, V., *Ospravedlnění dobra*. Přel. A. Černo hous. Velehrad: Refugium 2002.
- Solovjov, V., *Teoretická filosofie*. Přel. A. Černo hous. Olomouc: Refugium 2006.
- Solovjov, V., *Tři rozhovory*. Přeložila a poznámkovým aparátem doplnila F. Sokolová. Praha: Zvon 1997.

- Solovjov, V., *Vybrané stati II. Mytologický proces. Prvobytné pohanství*. Přel. A. Černo hous. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2007.
- Solovyev, V., *Russia and the Universal Church*. London: Geoffrey Bles. The Centenary Press 1948.
- Sutton, J., *The religious philosophy of Vladimir Solovyov: towards a reassessment*. New York: St. Martin's Press 1988.
- Špidlík, T., *Ruská idea: jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma; Řím: Křesťanská akademie 1996.
- Špidlík, T., *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 1999.
- Tagliagambe, S., *Come leggere Florenskij*. Milano: Tascabili Bompiani 2006.
- Tenace, M., *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova. Vladimír Solovjov. Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad-Roma: Refugium 2000, přel. A. Černo hous, Z. Vychodilová.
- Tilliette, X., *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*. Brescia: Morcelliana 2001.
- Tocci, F. M., *La letteratura ebraica*. Firenze-Milano: Sansoni-Accademia 1970.
- Vorel, Jan, *Astrální próza Andreje Bělého*. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě 2007.
- Vyšeslavcev, B., *Etika proměněného erotu*. Olomouc-Velehrad: Studijní texty centra Aletti 2005, přel. A. Černo hous.
- Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*. Praha: Svoboda 1972, přel. V. Bahník.
- Zeňkovskij, V. V., *Istorija russoj filosofii*. Charkov: Folio; Moskva: EKS-MO-Press 2001.

# Přílohy

## POEZIE VLADIMÍRA SOLOVJOVA

### ТРИ СВИДАНИЯ<sup>299</sup>

(Москва – Лондон – Египет. 1862 – 75 – 76)

*Поэма*

Заранее над смертью торжествуя  
И цепь времен любовью одолев,  
Подруга вечная, тебя не назову я,  
Но ты почувешь трепетный напев...

Не веруя обманчивому миру,  
Под грубою корою вещества  
Я осязал нетленную порфиру  
И узнавал сиянье божества...

Не трижды ль ты далась живому взгляду –  
Не мысленным движением, о нет! –  
В предвестие, иль в помощь, иль в награду  
На зов души твой образ был ответ.

1

И в первый раз,– о, как давно то было! –  
Тому минуло тридцать шесть годов,  
Как детская душа нежданно ощутила

---

<sup>299</sup> Solov'jev, V. S., *Stichotvorenija i šutočnyje p'jesy*. Leningrad: Sovetskij pisatel'. Leningradskoje otdelenije 1974, s. 125-134.



Тоску любви с тревогой смутных снов.

Мне девять лет, *она...*<sup>300</sup> ей – девять тоже.  
"Был майский день в Москве", как молвил Фет.  
Признался я. Молчание. О, боже  
Соперник есть. А! он мне даст ответ.

Дуэль, дуэль! Обедня в Вознесенье.  
Душа кипит в потоке страстных мук.  
*Житейское... отложим... попеченье* –  
Тянулся, замирал и замер звук.

Алтарь открыт... Но где ж священник, дьякон?  
И где толпа молящихся людей?  
Страстей поток, – бесследно вдруг иссяк он.  
Лазурь кругом, лазурь в душе моей.

Пронизана лазурью золотистой,  
В руке держа цветок нездешних стран,  
Стояла ты с улыбкою лучистой,  
Кивнула мне и скрылася в туман.

И детская любовь чужой мне стала,  
Душа моя – к житейскому слепа...  
А немка-бонна грустно повторяла:  
"Володинька – ах! слишком он глупа!"

## 2

Прошли года. Доцентом и магистром  
Я мчуся за границу в первый раз.  
Берлин, Ганновер, Кельн – в движенье быстром  
Мелькнули вдруг и скрылися из глаз.

---

<sup>300</sup> *Она* этой строфы была простою маленькой барышней и не имеет ничего общего с тою *ты*, к которой обращено вступление.

Не света центр, Париж, не край испанский,  
Не яркий блеск восточной пестроты, –  
Моей мечтою был Музей Британский,  
И он не обманул моей мечты.

Забуду ль вас, блаженные полгода?  
Не призраки минутной красоты,  
Не быт людей, не страсти, не природа –  
Всей, всей душой одна владела ты.

Пусть там снуют людские мириады  
Под грохот огнедышащих машин,  
Пусть зиждутся бездушные громады, –  
Святая тишина, я здесь один.

Ну, разумеется, *cum grano salis*:<sup>301</sup>  
Я одинок был, но не мизантроп;  
В уединении и люди попадались,  
Из коих мне теперь назвать кого б?

Жаль, в свой размер вложить я не сумею  
Их имена, не чуждые молвы...  
Скажу: два-три британских чудодея  
Да два иль три доцента из Москвы.

Всё ж больше я один в читальном зале;  
И верьте иль не верьте – видит бог,  
Что тайные мне силы выбирали  
Всё, что о ней читать я только мог.

Когда же прихоти греховные внушали  
Мне книгу взять "из оперы другой" –  
Такие тут истории бывали,  
Что я в смущенье уходил домой.

---

<sup>301</sup> Здесь: с иронией (лат.) – Ред.

И вот однажды – к осени то было –  
Я ей сказал: "О божества расцвет!  
Ты здесь, я чую, – что же не явила  
Себя глазам моим ты с детских лет?"

И только я помыслил это слово –  
Вдруг золотой лазурью всё полно,  
И предо мной она сияет снова –  
Одно ее лицо – оно одно.

И то мгновенье долгим счастьем стало,  
К земным делам опять душа слепа,  
И если речь "серьезный" слух встречала,  
Она была невнятна и *глуха*.

3

Я ей сказал: "Твое лицо явилось,  
Но всю тебя хочу я увидеть.  
Чем для ребенка ты не поскупилась,  
В том – юноше нельзя же отказать!"

"В Египте будь!" – внутри раздался голос.  
В Париж – и к югу пар меня несет.  
С рассудком чувство даже не боролось:  
Рассудок промолчал, как идиот.

На Льон, Турин, Пьяченцу и Анкону,  
На Фермо, Бари, Бриндизи – и вот  
По синему трепещущему лону  
Уж мчит меня британский пароход.

Кредит и кров мне предложил в Каире  
Отель "Аббат" – его уж нет, увы!  
Уютный, скромный, лучший в целом мире...

Там были русские, и даже из Москвы.

Всех тешил генерал – десятый номер, –  
Кавказскую он помнил старину...  
Его назвать не грех – давно он помер,  
И лихом я его не помяну.

То Ростислав Фаддеев был известный,  
В отставке воин и владел пером.  
Назвать кокотку иль собор поместный –  
Ресурсов тьма была сокрыта в нем.

Мы дважды в день сходились за табльдотом;  
Он весело и много говорил,  
Не лез в карман за скользким анекдотом  
И философствовал по мере сил.

Я ждал меж тем заветного свиданья,  
И вот однажды, в тихий час ночной,  
Как ветерка прохладное дыханье:  
"В пустыне я – иди туда за мной".

Идти пешком (из Лондона в Сахару  
Не возят даром молодых людей, –  
В моем кармане – хоть кататься шару,  
И я живу в кредит уж много дней).

Бог весть куда, без денег, без припасов,  
И я в один прекрасный день пошел –  
Как дядя Влас, что написал Некрасов.  
(Ну, как-никак, а рифму я нашел).

Смеялась, верно, ты, как средь пустыни  
В цилиндре высочайшем и в пальто,  
За черта принятый, в здоровом бедуине  
Я дрожь испуга вызвал и за то

Чуть не убит,— как шумно, по-арабски  
Совет держали шейхи двух родов,  
Что делать им со мной, как после рабски  
Скрутили руки и без лишних слов

Подальше отвели, преблагородно  
Мне руки развязали – и ушли.  
Смеюсь с тобой: богам и людям сродно  
Смеяться бедам, раз они прошли.

Тем временем немая ночь на землю  
Спустилась прямо, без обиняков.  
Кругом лишь тишину одну я внемлю  
Да вижу мрак среди звёздных огоньков.

Прилегши наземь, я глядел и слушал...  
Довольно гнусно вдруг завыл шакал;  
В своих мечтах меня он, верно, кушал,  
А на него и палки я не взял.

Шакал-то что! Вот холодно ужасно...  
Должно быть, нуль,— а жарко было днем...  
Сверкают звезды беспощадно ясно;  
И блеск, и холод – во вражде со сном.

И долго я лежал в дремоте жуткой,  
И вот повеяло: "Усни, мой бедный друг!"  
И я уснул; когда ж проснулся чутко –  
Дышали розами земля и неба круг.

И в пурпуре небесного блистанья  
Очами, полными лазурного огня,<sup>302</sup>  
Глядела ты, как первое сиянье  
Всемирного и творческого дня.

---

<sup>302</sup> Стих Лермонтова.

Что есть, что было, что грядет вовеки –  
Всё обнял тут один недвижный взор...  
Синеют подо мной моря и реки,  
И дальний лес, и выси снежных гор.

Всё видел я, и всё одно лишь было –  
Один лишь образ женской красоты...  
Безмерное в его размер входило, –  
Передо мной, во мне – одна лишь ты.

О лучезарная! тобой я не обманут:  
Я всю тебя в пустыне увидал...  
В моей душе те розы не завянут,  
Куда бы ни умчал житейский вал.

Один лишь миг! Видение сокрылось –  
И солнца шар всходил на небосклон.  
В пустыне тишина. Душа молилась,  
И не смолкал в ней благовестный звон.

Дух бодр! Но все ж не ел я двое суток,  
И начинал тускнеть мой высший взгляд.  
Увы! как ты ни будь душою чуток,  
А голод ведь не тетка, говорят.

На запад солнца путь держал я к Нилу  
И вечером пришел домой в Каир.  
Улыбки розовой душа следы хранила,  
На сапогах – виднелось много дыр.

Со стороны всё было очень глупо  
(Я факты рассказал, виденье скрыв).  
В молчанье генерал, поевши супа,  
Так начал важно, взор в меня вперив:

"Конечно, ум дает права на *глупость*,  
Но лучше сим не злоупотреблять:  
Не мастерица ведь людская тупость  
Виды безумья точно различать.

А потому, коль вам прослыть обидно  
Помешанным иль просто дураком, –  
Об этом происшествии постыдном  
Не говорите больше ни при ком".

И много он острил, а предо мною  
Уже лучился голубой туман  
И, побежден таинственной красою,  
Вдаль уходил житейский океан.

\* \* \*

Ещё невольник суетному миру,  
Под грубою корою вещества  
Так я прозрел нетленную порфиру  
И ощутил сиянье божества.

Предчувствием над смертью торжествуя  
И цепь времен мечтою одолев,  
Подруга вечная, тебя не назову я,  
А ты прости нетвердый мой напев!

26 – 29 сентября 1898

## DAS EWIG-FEIBLICHE <sup>303</sup>

*Слово увещательное к морским чертям*

Черти морские меня полюбили,  
Рыщут за мною они по следам:  
В Финском поморье недавно ловили,  
В Архипелаг я — они уже там!

Ясно, что черти хотят моей смерти,  
Как и по чину прилично чертям.  
Бог с вами, черти! Однако, поверьте,  
Вам я себя на съеденье не дам.

Лучше вы сами послушайтесь слова,—  
Доброе слово для вас я припас:  
Божьей скотинкою сделаться снова,  
Милые черти, зависит от вас.

Помните ль вы, как у этого моря,  
Там, где стоял Амафунт и Пафос,  
Первое в жизни нежданное горе  
Некогда вам испытать довелось?

Помните ль розы над пеною белой,  
Пурпурный отблеск в лазурных волнах?  
Помните ль образ прекрасного тела,  
Ваше смятенье, и трепет, и страх?

Та красота своей первою силой,  
Черти, не долго была вам страшна;  
Дикую злобу на миг укротила,  
Но покорить не умела она.

В ту красоту, о коварные черти,  
Путь себе тайный вы скоро нашли,  
Адское семя растленья и смерти  
В образ прекрасный вы сеять могли.

Знайτε же: вечная женственность ныне

---

<sup>303</sup> Solov'jev, V. S., *Stichotvorenija i ŝutočnyje p'jesy*. Leningrad: Sovetskij pisatel'. Leningradskoje otdelenije 1974, s. 120-122.



В теле нетленном на землю идет.  
В свете немеркнущем новой богини  
Небо слилося с пучиною вод.

Всё, чем красна Афродита мирская,  
Радость домов, и лесов, и морей,—  
Всё совместит красота неземная  
Чище, сильнее, и живей, и полней.

К ней не ищите напрасно подхода!  
Умные черти, зачем же шуметь?  
То, чего ждет и томится природа,  
Вам не замедлить и не одолеть.

Гордые черти, вы всё же мужчины, —  
С женщиной спорить не честь для мужей.  
Ну, хоть бы только для этой причины,  
Милые черти, сдавайтесь скорей!

8 — 11 апреля 1898

### Песня офитов<sup>304</sup>

Белую лилию с розой,  
С алою розою мы сочетаем.  
Тайной пророческой грезой  
Вечную истину мы обретаем.

Вещее слово скажите!  
Жемчуг свой в чашу бросайте скорее!  
Нашу голубку свяжите  
Новыми кольцами древнего змея.

Вольному сердцу не больно...  
Ей ли бояться огня Прометея?  
Чистой голубке привольно  
В пламенных кольцах могучего змея.

---

<sup>304</sup> Solov'jev, V. S., *Stichotvorenija i ŝutočnyje p'jesy*. Leningrad: Sovetskij pisatel'. Leningradskoje otdelenije 1974, s. 64.

Пойте про ярые грозы,  
В ярой грозе мы покой обретаем...  
Белую лилию с розой,  
С алою розою мы сочетаем.

*Начало мая 1876*

## ŽENSKÁ OTÁZKA<sup>305</sup>

V tom velkém množství „otázek“, se kterými se chystáme vstoupit do 20. století, zaujímá tato otázka neposlední místo. Podobně jako se láska jednoho studenta bohosloví rozděluje na upřímnou a neupřímnou, dělí se veškeré otázky na seriózní a jalové. Za seriózní musíme uznat takové, za nimiž stojí nějaký skutečný fakt, nějaká proměna v životě nebo vědomí lidí, a sice proměna víceméně všeobecného, a tedy společenského významu. Ženskou otázku nutno pokládat za seriózní, protože se za ní taková proměna skrývá. Mnoho žen a dívek přestal uspokojovat rodinný život, ztratily schopnost sedět v klidu doma a zabývat se prací v domácnosti. Duševní neklid, který se jich zmocnil, se sice často projevuje politováníhodně a komicky, ale existuje a vzrůstá a žádnými úvahami ani výsměchem se ho nezbatíme. Co také můžeme namítnout, když nám lidská bytost řekne: „Takový život mě neuspokojuje, mně to nestačí, já nechci být jenom prostředkem k rození a výchově druhých bytostí, chci žít také pro sebe a mít svůj vlastní cíl.“ – V čem může ten cíl spočívat, co vlastně tyto ženy chtějí, to je zcela nejasné i jim. Jasně je pouze, že to, co bylo, *nechtějí* a daly tomu navždy sbohem.

Role ženy v dějinách zcela odpovídá její roli fyziologické. Počít novým životem sama nemůže, ale život počatý druhým nebo od druhého donosí a přivede na svět Boží a bez této její účasti by se na světě nemohlo nic stát. Pro

---

<sup>305</sup> Stať vydaná v knize Vladimír Solovjov, *Tři rozhovory*, Praha: Zvon 1997.

duchovní život a pro myšlenky, kterými se řídí, to platí stejně jako v životě fyzickém. K tomu, aby žena úspěšně plnila svoji úlohu v dějinách lidstva, disponuje dvěma protichůdnými vlastnostmi; spojuje v sobě konzervativnost s proměnlivostí. Postřeh lidové moudrosti, že „ženská je jako pytel, co se do něho dá, to ponese“, nutno doplnit obecnou zkušeností, že „ženy touží po novotách, neměnný svět jim nahání hrůzu“. Jsou doby, kdy životní ideje, kdysi ženami donošené, zrozené a vychované, stále vládnu lidstvu, a dávají jeho existenci smysl, v čase, ve kterém jsou pro ně důležité. V takových dobách ženy, spokojené se svým dějinným úkolem, projevují především společenský konzervatismus. Svoji „touhu po novotách“ uspokojují jen privátně, tak, že se věnují nové módě a nechávají se strhávat milostnou vášní. Ale v dobách, kdy se staré formy základů života již vyčerpaly, oslabily a vyvstala potřeba nových duchovních oplodnění, pociťují ženy ne-li dříve než muži, pak jistě silněji a rozhodněji než muži nespokojenost s tradičním rámcem života a snahu vykročit z něho vstříc tomu novému, budoucímu. Než přijdou na to pravé, vášnivě se chytají všeho, co se naskytne. Tak byla Marie Magdalena, dříve než našla Krista, v moci sedmi běsů.<sup>306</sup> A nenapočítali bychom snad stejný počet klamných myšlenek, které někdy najednou, někdy postupně měly dnešní ženu ve své moci? Opravdu je jich sedm: běs „volné lásky“, běs politické agitace, běs zbožštěné přírodovědy, běs vnějšího „oproštění“, běs povinného celibátu, běs „ekonomického materialismu“, běs estétského dekadentsvtí.

Všichni tyto běsi dovedou klamat a mučit, ale skutečné uspokojení dát nemohou – a duši ženy ještě méně než duši muže. Pravé uspokojení může dát pouze jediná pravda, která nesmí platit jen pro dnešek nebo pro zítřek, ale která je věčná. Jde však o to, že chápání věčné pravdy přerůstá ty či ony

---

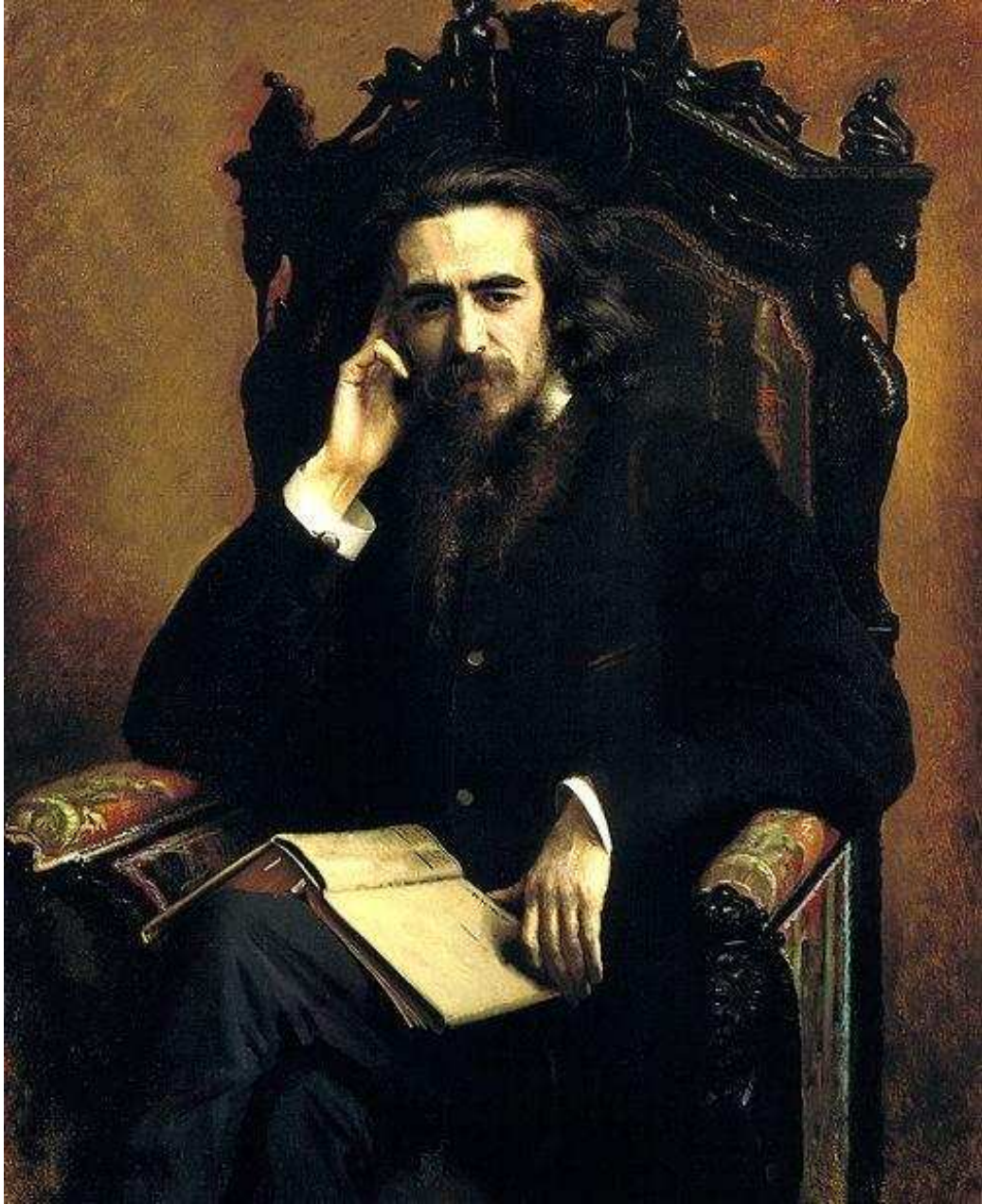
<sup>306</sup> Srov. Mk 16,9.

přechodné formy, ve kterých se projevuje a působí. Čekat na nové, dosud neslýchané slovo je jistě dětinská iluze. Jediné slovo pravdy již bylo vyřčeno a druhé neuslyšíme, poněvadž není a být nemůže. Nezestárlo ono; zestárlo naše chápání toho slova. Nový způsob pochopení, osvojení a naplnění věčného slova pravdy je vždycky možný a nyní se již stává nevyhnutelným. Zmatek v ženské duši je zjevným příznakem této potřeby a toho, že se přiblížilo její uspokojení. Řešením ženské otázky – je jasně srozumitelné, rozumné a živé křesťanství. Ženy vyšly jako první vstříc zmrtvýchvstalému Kristu. Smysl současného ženského hnutí je ten, aby až bude osvobozeno od sedmera běsů, připravilo nové ženy, jdoucí s vonnými mastmi vstříc budoucímu vzkříšení všeho křesťanstva.

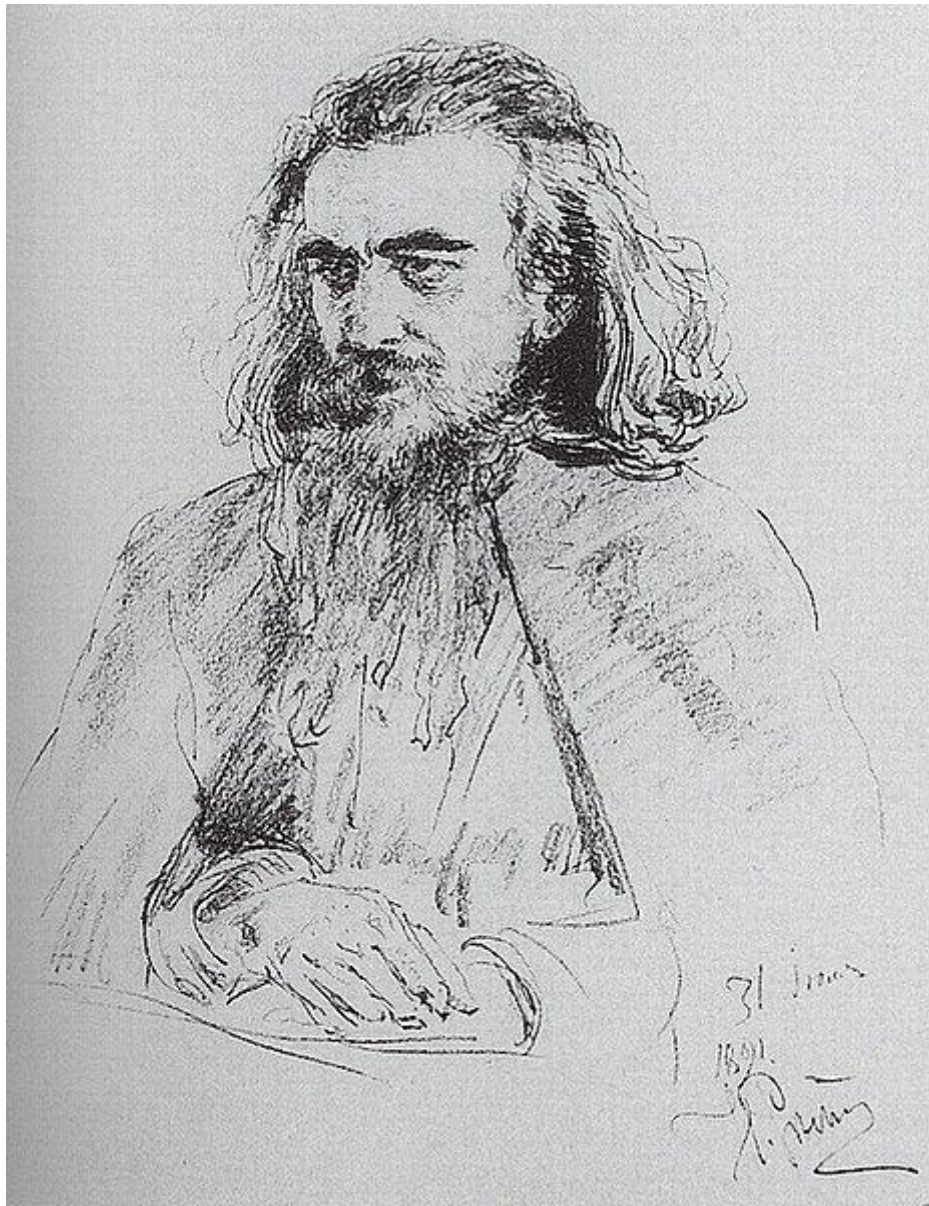
*Neděle sv. Myronosic<sup>307</sup>; 1897, Moskva*

---

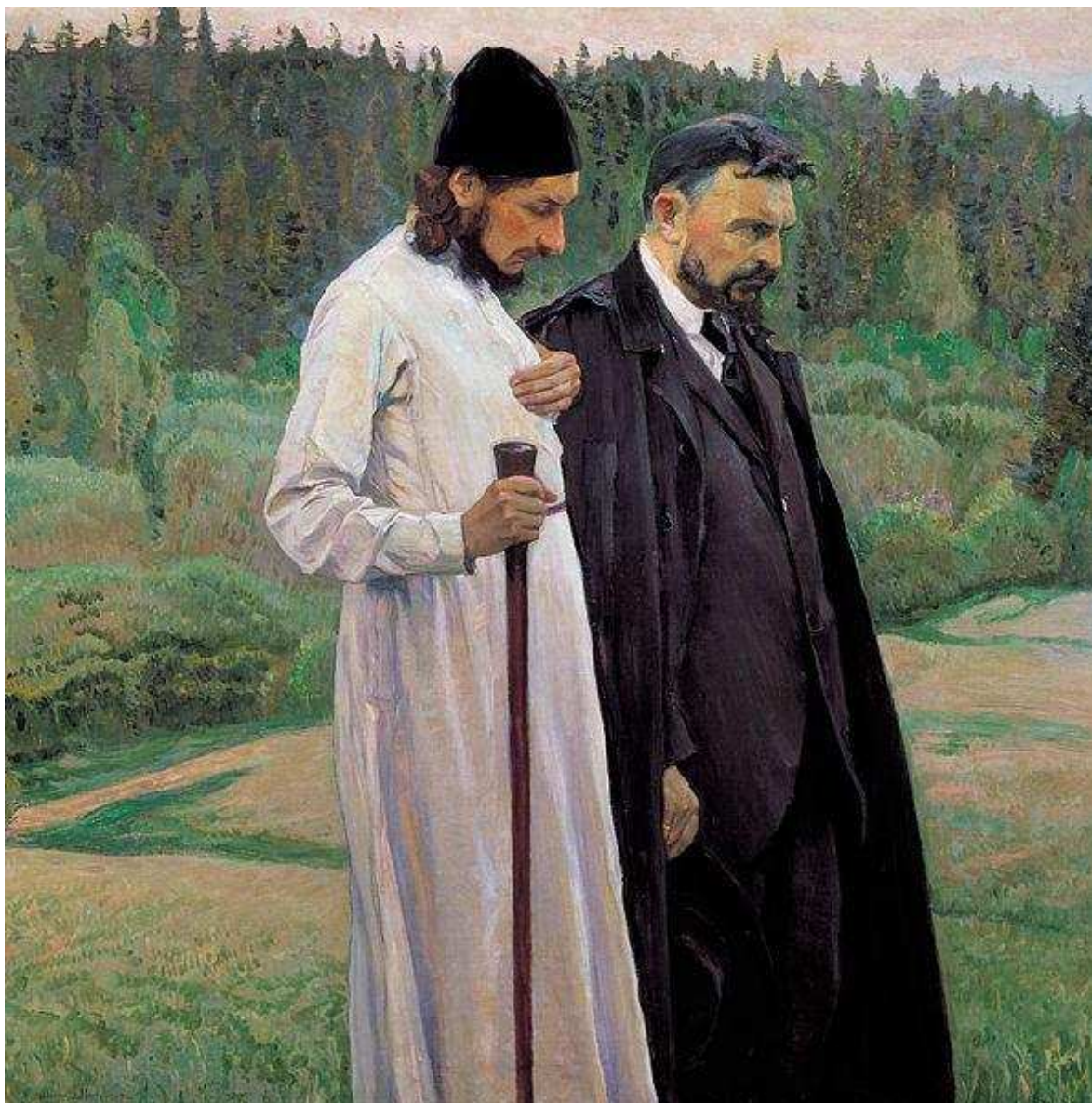
<sup>307</sup> Neděle, kdy se čte evangelium o ženách nesoucích vonné masti k Ježíšovu hrobu (myronosicích) – 2. neděle po velikonocích.



I. Kramskoj: V. Solovjov (1885)



I. E. Repin: V. Solovjov (1891)



M. Nesterov: Filosofové Pavel Florenskij a Sergej Bulgakov (1917)



Pavel Florenskij





Sergej Nikolajevič Bulgakov

## Jmenný rejstřík

- Adorno T. W. 26  
Afrodité 15, 18, 23, 24  
Achmatová A. A. 92  
Aksakov K. S. 100, 101, 107  
Akvinský Tomáš 11  
Alexandr II., ruský car 11, 95, 109  
Altrichter M. 112  
Anaximandr 25  
Anaximenes 25  
Antikrist 108-110  
Aristotelés 10, 12, 13, 15, 25, 28-34,  
149  
Arnold G. 116  
Atanáš, sv. 68-69, 73-74  
Augustin, sv. 69  
Baader F. von 46  
Bakunin M. A. 107  
Balthasar H. U. von 11  
Bayle P. 51  
Beethoven L. van 107  
Bělinskij V. G. 107  
Bělyj A. 84, 116, 143, 144, 148  
Berd'ajev N. 7, 8, 13, 14, 30, 41, 43,  
44, 46, 47, 54, 63, 64-66, 67, 85, 87-  
89, 96, 97, 100, 102, 124  
Bergson H. 121, 129  
Blavatská H. P. 47  
Blok A. 84, 116, 144-145, 148  
Böhme J. 14, 46, 47, 63-66, 149  
Bramante A. 139  
Brjusov V. J. 141  
Büchner L. 108  
Bulgakov S. N. 7-9, 11, 12, 23, 30-  
34, 50, 62, 63, 67-70, 72, 85-88,  
123-128, 136, 146, 147, 149  
Busi G. 57  
Byron G. G. 93  
Carlson M. 48  
Culdaut F. 51, 53, 54  
Cyril (Konstantin) 72  
Čaadajev P. J. 88, 99-101, 106  
Čajkovskij P. I. 92  
Čechov A. P. 92  
Ďagilev S. P. 92  
David Z. V. 65  
Demetrius 42  
Devlin K. 46  
Diogenes Laertius 26  
Dionýsios Areopagita (Pseudo-) 42,  
46, 69, 75, 76  
Donskikh O. 88, 128  
Dostojevskij F. M. 8, 72, 73, 77, 92-  
96, 109  
Eco U. 42  
Ejzenštejn S. 92  
Eudoxos 46  
Evdokimov P. 45, 113  
Faivre A. 7, 8, 42, 44, 46, 47,  
Famincin A. S. 91  
Feuerbach L. 108  
Figes O. 89-92  
Fichte J. H. 97, 99  
Florenskij P. A. 7, 8, 11, 12, 21, 22,  
24-26, 36, 68, 69, 71, 74, 78, 80-83,  
86, 116, 120-124, 128-130, 132-135,  
137-139, 141, 144, 146, 147, 149  
Florovskij G. 62, 63  
Fourier F. 99  
Franck S. 64  
Gadamer H.-G. 25  
Giamblico 25  
Gichtel G. 116  
Gintsburg D. 62  
Glinka F. 92  
Goethe J. W. 42, 93, 107, 145  
Gogol N. V. 77, 92

Gončarov I. A. 93-94  
 Gromov M. N. 9, 22  
 Gustafson R. F. 48, 85-87  
 Hartmann E. von 14, 108  
 Hegel G. W. F. 13, 97-99, 101, 102,  
 105-108, 117  
 Hérakleides z Pontu 26  
 Hérakleitos 25, 26, 46  
 Hérodotos 18  
 Herzen A. 99  
 Hésiodos 21, 22  
 Hippolyt Římský 42  
 Hoffmann 107  
 Homér 21, 22  
 Horyna B. 45  
 Hyde Th. 51  
 Chagall M. 92  
 Chomjakov A. 99, 101, 104, 105,  
 113  
 Iamblich 42  
 Ivanov V. 84, 148  
 Jahve 36  
 Jan Damašský 69, 70  
 Jaspers K. 101  
 Jonas H. 52  
 Jurkevič P. D. 80, 82, 113  
 Kandinskij V. 92, 101  
 Kant I. 97, 103, 104, 129  
 Karamzin N. M. 92  
 Katkov M. N. 107  
 Kirejevskij I. V. 77, 100, 105, 113  
 Klement Alexandrijský 46, 50, 54  
 Klement Římský 54  
 Kojève A. 101  
 Koľcov A. V. 107  
 Konstantin (Cyril) 72  
 Kornblatt J. D. 48, 62, 64, 85-87  
 Kristus 10, 38, 49, 54, 56, 67-69, 71,  
 73, 77, 81, 82, 86, 88, 95, 101, 104,  
 105, 108, 116-119, 122, 123, 135,  
 137, 145, 152, 171, 172  
 Kříž A. 15  
 Leonardo da Vinci 11, 120  
 Leont'jev K. N. 77  
 Lermontov M. J. 107  
 Losev A. F. 26, 27, 46, 87  
 Losskij N. O. 7, 8, 62, 63, 75, 85, 87,  
 88, 120, 124, 144  
 Maistre J. 106  
 Mandelštam P. 92  
 Masaryk T. G. 92, 93, 99, 101  
 Maxim Vyznavač 69  
 Meehan B. 113, 117  
 Mejerchold V. E. 92  
 Merežkovskij D. 47, 144, 148  
 Mikuláš I., ruský car 99, 106  
 Mikulášek M. 79, 145  
 Mill J. S. 108  
 Mistr Eckhart 46, 63  
 Močuľskij K. V. 49  
 Morozzo della Rocca R. 77  
 Moše di León 58  
 Nabokov V. 92  
 Naldoniová L. 25, 27, 29, 146  
 Nicefor Hesychasta 80  
 Nietzsche F. 9  
 Novotný F. 15, 26-28  
 Odojevskij V. F. 98, 100  
 Órigenés 46, 50, 67, 68  
 Palamidessi T. 63  
 Paracelsus 116  
 Parmenides 25  
 Pasternak B. L. 92  
 Pavel z Tarsu, apoštol 41, 43, 46,  
 54, 67  
 Peri V. 72  
 Petr I., ruský car 76, 90, 96, 102,  
 106  
 Peuckert W.-E. 46  
 Pisarev D. I. 108

Platón 8, 9, 12-15, 18, 22-33, 46, 51,  
 52, 64, 86, 109, 125, 126, 129, 149  
 Plótinos 14, 42, 46  
 Pokorný P. 46, 51  
 Pordage J. 63, 116  
 Porfýrios 42  
 Portal F. 133-136  
 Prokofjev S. 92  
 Proudhon P. J. 106  
 Puech H.-Ch. 8, 42, 46, 47  
 Puškin A. S. 92, 94, 100  
 Pythagoras 25, 26  
 Raffaello Santi 139-141  
 Reale G. 13  
 Repin I. E. 92  
 Rosenthal B. G. 142, 144  
 Rousseau J. J. 97, 106  
 Rozanov V. V. 77  
 Řehoř Palamas 10, 75, 76  
 Řehoř Naziánský 69  
 Řehoř Nysský 75  
 Saint-Simon Cl. H. 99  
 Samarin J. 100, 101  
 Savoj L. P. 40  
 Sergejev M. 8, 63, 85, 87, 88, 124  
 Shakespeare W. 107  
 Schelling F. W. 13, 14, 16, 65, 97-99,  
 102, 103, 107, 108, 113, 117  
 Schiller F. 107  
 Scholem G. 57, 61, 64  
 Schopenhauer A. 108  
 Schubert K. 58-61, 107  
 Schwenckfeld K. 64  
 Simon bar Jochai 58  
 Sládek K. 77, 114, 115  
 Slesinski R. 8  
 Sókratés 12, 22, 25-28  
 Solovjov V. S. 7-9, 11-13, 15-21, 23,  
 24, 26, 31, 32, 35-37, 40, 44, 47-51,  
 54-57, 60-65, 67, 72, 77, 78, 84-88,  
 93-97, 100, 104, 107-109, 111-120,  
 123-125, 128, 130-132, 142-146,  
 148, 149  
 Solovjov S. 108  
 Spáčil Th. 78  
 Spinoza B. 108  
 Stahl F. J. 106  
 Stankevič A. 99, 106, 107  
 Steiner R. 47  
 Strachov N. N. 72  
 Stravinskij I. 92  
 Stremouchov D. N. 109  
 Strossmayer J. J. 109  
 Swedenborg E. 116  
 Šalomoun 37, 38  
 Šestakov V. P. 46  
 Šiškov A. S. 100  
 Šostakovič D. D. 92  
 Špidlík T. 9, 38, 45, 67, 71, 72, 74,  
 78, 80, 84, 85, 97, 120, 136  
 Tenace M. 11, 23, 108, 112, 113,  
 118, 119, 128, 144, 145  
 Teofan Zatvornik 76  
 Thalés 25  
 Tolstaja S. A. 116  
 Tolstoj L. N. 89-94, 109  
 Trubeckoj J. N. 109  
 Turgeněv I. S. 92  
 Valenta L. 45  
 Valentin 55  
 Valliere P. 85-87, 125  
 Veličkovskij P. 76  
 Venevitinov D. 98  
 Voltaire 97, 106  
 Vorel J. 142-144  
 Vyšeslavcev B. 78  
 Wackenroder V. G. 141  
 Weigel V. 64  
 Wolff Ch. 51  
 Woolfová V. 92  
 Xenofón 27  
 Zeňkovskij V. V. 85, 87, 117

## Předmětný rejstřík

- alegorie 42  
aletheia 42  
analogie 43-46, 76  
androgyn 47, 48, 62, 64-66  
antika 9, 13, 22, 26, 27, 30-35, 42, 46, 102, 134, 135  
antinomie 123, 124  
antiteze 33, 54  
antropologie 53, 63, 85, 88, 116, 119  
apofatická teologie 74, 75, 124  
apoštol 41, 43, 46, 67, 72  
architektura 89, 91, 131, 132  
aristotelismus 34, 69  
asketismus 52, 58, 68, 71-74, 76, 82, 83, 102, 122, 138  
Athos 10, 72-77, 80, 149  
Bahir 57, 58  
Bible 36-41, 48, 57, 58, 61, 118, 135, 136, 138, 147, 152, 156  
boholidství/bohočlověk 8, 9, 31-37, 64, 67, 68, 70, 93, 101, 110, 112, 117-119, 123, 125, 126, 131, 142, 143  
Byzanc 11, 71, 72  
církev 10, 30, 36, 44, 45, 47, 50, 55, 56, 62, 63, 67, 69, 71-77, 83, 86, 90, 100-105, 109-111, 116-118, 122, 123, 137-139  
civilizace 53, 85, 86, 87, 90, 100  
ctnost 27, 28  
dějiny 7-9, 13, 18, 21, 25, 32, 35, 46, 52, 54, 55, 64, 66, 71, 73-75, 88, 89, 92, 96, 97, 99, 100, 106, 108, 109, 119, 120, 126, 144, 145, 147, 151, 153-155, 170, 171  
děkabrista 98, 99  
dialektika 34, 64, 103, 129  
dianoia 23, 29  
dualismus 45, 51-53, 55, 64, 118  
duch 8, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 19-21, 25, 27, 30, 41, 43-51, 53, 54, 56, 58, 60, 62, 64-67, 69-74, 76-78, 80, 82, 83, 88, 90, 94-97, 100, 101, 104, 105, 107, 108, 111, 112, 118, 120, 122, 123, 128, 130, 132-138, 140, 142, 143, 151, 158, 171  
duše 9, 14, 17, 24, 27, 28, 30, 36, 39, 43, 44, 47-49, 51-53, 58, 62, 66, 67, 70, 71, 80, 81, 83, 89, 92-96, 100, 103, 104, 107, 113, 117, 118, 123, 124, 128, 129, 132, 133, 139, 140, 155, 170-172  
ekonomie 50, 111, 123, 125-128  
emanace 47, 58, 60, 62  
emoce 82, 89  
energie (božská) 10, 72, 74, 75, 77, 83, 136  
eón 49, 50, 53, 55, 56  
epistémé 28, 29, 45, 87  
erós 23-25, 27, 29, 31, 62, 78, 110, 116, 145, 146, 155, 159  
eschatologie 8, 52-54, 96  
esoterismus 7, 8, 10, 35, 41-44, 46, 47, 56, 57, 62, 146, 149, 156  
estetika 11, 26, 27, 46, 88, 110, 128, 131, 143, 151, 155  
Evropa 83, 88-90, 92, 93, 96, 98, 100, 102, 103, 105, 106  
exoterismus 35, 42, 43, 146  
filokalie 76  
fronésis 27-29  
gnosticismus 14, 46-55, 57, 58, 64, 85, 108, 116, 148, 149  
hegelianismus 107  
hereze 47, 50, 51, 68, 145  
hermetismus 54, 142

hesychasmus 10, 73-76, 80, 179  
 hmota/zhmotnění 17, 18, 21, 34,  
 50, 52, 53, 75, 117, 118, 128, 129,  
 132, 135, 137, 143  
 hřích 17, 23, 61, 83, 94, 95  
 hudba 43, 91, 107, 120, 132  
 hypostáze 48, 62, 68, 120-123, 125  
 chochma 36, 37, 48, 58-61  
 christologie 68, 70  
 idolatrie 134  
 imaginace 14, 142  
 imanence 32, 33, 124, 127  
 inkarnace 118  
 instinkt 20, 73, 131  
 intellectus 29, 146  
 intuice 23, 24, 48, 51, 65, 79, 103,  
 119, 121, 128, 146, 148  
 kabala 36, 42, 46-50, 56-64, 85, 149,  
 157  
 kardiognose 79  
 katolicismus 75, 77, 99, 100, 102,  
 109, 110  
 klášter 72, 76, 77, 102  
 komunismus 108  
 kontemplace 9, 24, 47, 71, 77, 111,  
 118, 121, 135, 145  
 kosmogonie 135  
 kosmologie 32, 33, 49, 55, 63, 71,  
 85, 88  
 krása 8, 9, 24, 27, 48, 62, 67, 71, 72,  
 78, 92, 103, 111-113, 115, 122, 123,  
 126, 128, 131, 132, 139, 143, 147,  
 159  
 křesťanství 7, 9, 10, 14, 30, 32-38,  
 41-43, 46, 47, 49-51, 54, 57, 62, 63,  
 67, 71, 73, 74, 77, 78, 80, 85-89, 95,  
 96, 101, 102, 104, 105, 109, 110,  
 113, 115, 118, 122, 135, 142, 146,  
 147, 159, 172  
 kultura 10, 11, 47, 57, 77, 79, 85, 87-  
 92, 96, 97, 99, 101, 106, 126  
 láska 23-25, 49, 55, 79, 93, 100, 105,  
 110, 113, 117, 121, 125, 127, 128,  
 133, 135, 145, 147, 159, 170, 171  
 literatura 42, 47, 58, 61, 64, 76, 87,  
 92, 93, 125  
 logika 103  
 logologie 68  
 logos 7, 10, 13, 15, 55, 67, 68, 116-  
 118, 133, 150  
 magie 42, 44, 45, 56, 127, 142  
 matematika 29, 46, 120, 146  
 metafyzika 15, 29, 52, 87, 106, 111,  
 113, 124, 126, 129, 130, 143-145  
 Midraš 36, 58  
 mnišství 10, 72-77  
 modlitba 10, 48, 49, 59, 72-74, 77-80,  
 83, 136, 138, 159  
 moudrost 7, 10, 13, 15, 21, 22, 24-30,  
 35-41, 46-48, 50, 54, 56, 58-60, 62,  
 67, 71, 78, 86, 98, 104, 105, 112,  
 128, 133, 135, 136, 171  
 mužik 89, 97  
 nadčlověk 9, 31  
 národ/národní 88-91, 93-95, 99-102,  
 105, 109, 110, 130, 134  
 nesmrtelnost 106, 135  
 nihilismus 108  
 noetika 45, 103, 127  
 novoplatonismus 52, 54, 58-60  
 Nový zákon 38-41, 56, 67, 79, 80,  
 152  
 nús 23, 28, 29, 55, 56  
 okultismus 42, 83, 142  
 ontologie 45, 52, 87  
 Optova poustevna 72, 73  
 orfismus 14  
 organismus 60, 95, 113, 117, 118  
 osvícení 89, 96, 105, 106, 109, 131,  
 135, 138  
 palamitismus 72, 75  
 paměť 14, 81, 92, 129, 138

panenství 65-67, 122, 123  
 panlogismus 107  
 patristika 62, 65, 67-70, 77, 136, 149  
 platonismus 30, 31, 33, 34, 69, 113  
 pléróma 53, 55, 56  
 poezie 107, 116, 119, 132, 141, 160  
 pohanství 16, 17, 20, 21, 35, 50, 54, 63, 81, 159  
 politika 11, 26, 28, 31, 51, 62, 92, 93, 99, 100, 104, 106, 110, 111  
 polis 28  
 polyteismus 17, 18, 20, 25  
 povědomí 88, 89, 91  
 praobraz 69, 70  
 pravoslaví 10, 11, 47, 72, 77, 85-88, 99-105, 109, 110, 116, 123, 141  
 příroda 8, 16-20, 25, 37, 44-46, 65, 66, 90, 94, 107, 113, 126-128, 132, 141, 143, 159  
 ratio 29, 146  
 renesance 11, 88, 102, 146  
 revoluce 10, 13, 88, 90, 98, 100, 102, 106, 107, 120  
 romantismus 42, 98, 101  
 sefira 48, 57-62  
 sémantika 45  
 Septuaginta 54  
 schellingovci 98, 101, 107  
 slavjanofilové 10, 88, 89, 96, 98, 100, 101, 104-107, 113, 116  
 Slované 19, 71, 72, 76, 100  
 smrt 11, 14, 61, 78, 109, 113, 145  
 socialismus/sociální 62, 89, 92, 98, 99, 104, 108  
 sofiologie 7, 9, 10, 12, 22, 30, 33, 62, 63, 68-70, 72, 84-86, 88, 96, 97, 108, 123-126, 128  
 spasitel 53  
 spisovatel 26, 77, 91, 93, 94, 98  
 srdce 10, 37, 38, 73, 74, 78-82, 104, 105, 127, 139  
 Starý zákon 35-41, 55, 80, 152  
 středověk 42, 48, 57, 63, 108, 142  
 substance 36, 65, 117, 121  
 svědomí 81, 82, 123  
 svoboda 14, 17, 30, 43, 44, 46, 47, 54, 64, 66, 67, 79, 87, 88, 92, 105, 111-113, 122, 125, 126, 142  
 symbol 10, 13, 14, 16, 19, 42, 43, 45, 49, 57, 59, 61, 64, 78, 84, 88, 89, 96, 116, 125, 129, 131-136, 141-144, 148, 149  
 Talmud 36, 57, 61  
 techné 28, 29  
 tělo 24, 48, 51, 69, 82, 104, 117, 122, 123  
 teokracie 62, 109, 110, 112, 125  
 teologie 10, 11, 31-33, 51, 53, 54, 63, 67-71, 75, 76, 78, 85-88, 104, 110-113, 117, 119, 120, 124, 125, 135, 144-146  
 teosofie 42, 44, 46, 47, 54, 56, 64, 109-112, 116, 125  
 teurgie 47, 109, 110, 112, 123, 125, 132, 142, 143, 147  
 transcendence 31, 32, 44, 48, 52, 59, 75, 124, 126, 127, 129, 146  
 umění 10, 28-30, 67, 87, 90, 91, 93, 103, 110, 111, 113, 126, 128, 131, 132, 141, 142  
 úsia 75  
 věčnost 32, 36, 41, 48, 61, 69, 129  
 věda/vědění 9, 11, 13, 21, 25, 28-30, 36, 44-46, 78, 103, 106, 109, 111-113, 120, 126, 128, 131, 132, 142, 146, 147  
 vědomí/uvědomění 14-21, 30, 56, 82, 88, 94, 106, 112, 121, 123, 127, 130, 131, 134, 136-138, 141, 146  
 Vernunft 29, 103  
 Verstand 29, 103  
 vesmír 28, 40, 58, 116

víra 41, 51, 63, 78, 95, 102, 103, 141  
vsejedinstvo/všejednota 87, 111-  
114, 119, 119, 123, 124, 144  
vzdělání/vzdělanost 10, 58, 89, 96,  
99, 102, 103, 131  
západníci 89, 96, 98-100, 105-107

zjevení 25, 34, 51, 53, 75, 95, 102,  
118, 133, 137, 138, 140  
Zohar 57-63  
židovství 10, 35, 36, 38, 54, 56-61,  
63, 81, 82





Lenka Naldoniová  
**Ruská sofiologie a věčné ženství**

Vydala Ostravská univerzita v Ostravě, Filozofická fakulta  
jako spis OU č. 259/2012

Obálka: Pavla Zdražilová  
Náklad: 200 ks  
Počet stran: 186  
Místo a rok vydání: Ostrava, 2012  
Vydání: první  
Tisk: Repronis, s. r. o., Ostrava

ISBN 978-80-7464-128-2